COLLECTION « SOUFISME »
dirigée par Jean HERBERT et 'Abd er-Rahmân BURET

Fascicule III

TITUS BURCKHARDT

INTRODUCTION AUX DOCTRINES ÉSOTÉRIQUES DE L'ISLAM

(RÉÉDITION, CONSIDÉRABLEMENT AUGMENTÉE, DU VOLUME « DU SOUFISME »)

Préface de Jean Herbert

ALGER | LYON
MESSERSCHMITT | P. DERAIN
1955

INTRODUCTION
AUX DOCTRINES ÉSOTÉRIQUES
DE L'ISLAM

DANS LA MÊME COLLECTION

I. — Titus BURCKHARDT. *Du Soufisme* (introduction au langage doctrinal du Soufisme). Préface de Jean Herbert. *Épuisé.*

II. — 'Abd al-Karîm AL-JÎLÎ. *De l'Homme universel.* Extraits du livre *al-insân al-kâmil*, traduits de l'arabe et commentés par Titus Burckhardt.

Pour paraître prochainement :

Ibn ATA 'ILLAH al-Iskandarî. *Hikam.* Avec commentaires d'Ibn Ajîba et d'En-Nafazij. Traduction par 'Abd-er-Rahmân Buret.

H. GHAFFAR. Bibliographie du soufisme dans les langues européennes.

M. ASIN PALACIOS. *Les sources musulmanes du pari de Pascal.* Traduction par H. Ghaffar.

AUX ÉDITIONS ALBIN MICHEL

Muhyi-d-Dîn IBN 'ARABÎ. *La Sagesse des Prophètes.* (Fuçûç al-Hikam). Traduction par Titus Burckhardt.

COLLECTION « SOUFISME »
dirigée par Jean HERBERT et 'Abd er-Rahmân BURET

Fascicule III

TITUS BURCKHARDT

INTRODUCTION AUX DOCTRINES ÉSOTÉRIQUES DE L'ISLAM

(RÉÉDITION, CONSIDÉRABLEMENT AUGMENTÉE, DU VOLUME « DU SOUFISME »)

Préface de Jean Herbert

ALGER | LYON
MESSERSCHMITT | P. DERAIN
1955

A la mémoire vénérée
de
Cheikh Mohammed al-Tâdilî
et de
Moulay 'Alî ben at-Tayyeb
ad-Darqawî

PRÉFACE

Lorsque M. Titus Burckhardt a bien voulu écrire pour nos lecteurs le premier fascicule de cette collection, il était prévu qu'il le consacrerait presque exclusivement à la doctrine métaphysique du soufisme, une certaine connaissance de cette doctrine étant indispensable pour la compréhension des textes arabes ou persans dont des traductions seront ultérieurement publiées dans cette même série.

Certaines questions posées à l'auteur nous ont toutefois montré qu'il est opportun de faire figurer dans cette introduction davantage de détails sur la méthode soufique en général. Le fascicule « Du Soufisme » étant épuisé, sa réédition offrait l'occasion d'y faire entrer des considérations de cet ordre.

L'extension correspondante du sujet nous a paru justifier l'emploi d'un titre différent, et cela d'autant plus que le terme « Soufisme » — nous nous en sommes rendu compte — n'a pas dans tous les milieux un sens aussi précis que celui que lui donne M. Burckhardt, et que Si 'Abd er-Rahmân et moi-même lui donnons également.

Hadeyah, Décembre 1954.

Jean HERBERT.

AVANT-PROPOS

Le présent travail est une introduction à l'étude de la doctrine soufique. Mais il nous importe avant tout de définir le point de vue selon lequel nous abordons ce sujet : ce point de vue n'est pas celui de l'érudition pure et simple, quel que puisse être l'intérêt scientifique des résumés doctrinaux qui figurent dans cette étude ; nous entendons surtout contribuer aux efforts de ceux qui, dans le monde moderne, cherchent à comprendre les vérités permanentes et universelles dont toute doctrine sacrée est un mode d'expression.

Disons d'emblée que la science académique n'est qu'une aide tout à fait secondaire et très indirecte pour s'assimiler le contenu intellectuel des doctrines orientales, et ce n'est d'ailleurs pas là le but d'une méthode scientifique, qui aborde nécessairement les choses de l'extérieur, donc sous leur aspect purement historique et contingent. Il y a des doctrines qui ne se comprennent que « de l'intérieur », par un travail d'assimilation ou de pénétration dont les modalités, qui sont essentiellement intellectuelles (1), dépassent par là-même la pensée discursive ; celle-ci devient même un obstacle dans la mesure où elle est empreinte de conventions mentales, sans parler des préjugés agnostiques et évolutionnistes qui déterminent l'esprit de la majorité des Occidentaux. C'est pour cette raison que presque tous les érudits européens qui ont étudié le Soufisme se méprennent sur sa position véritable : l'homme de culture moderne, en effet, n'est plus habitué à penser en symboles. Ainsi, les investigations modernes ne peuvent pas distin-

(1) Par « intellect » nous n'entendons pas la raison ou la pensée discursive, mais l'« organe » de la connaissance immédiate, de la certitude, c'est-à-dire la pure intelligence, qui dépasse la seule raison. Cet « organe », la théologie orthodoxe, notamment Maxime le Confesseur, l'appelle *Noûs*.

guer ce qui, dans deux expressions traditionnelles analogues, tient à la forme extérieure et ce qui en constitue l'élément essentiel ; par là-même les érudits sont portés à voir des emprunts d'une forme traditionnelle à l'autre quand il n'y a qu'une coïncidence de vues spirituelles, et des divergences fondamentales là où n'intervient qu'une différence de perspectives ou de modalités d'expression (1). De telles confusions doivent se produire fatalement, puisque la formation universitaire et le savoir livresque autorisent ici à s'occuper de choses qui, en Orient, restent naturellement réservées à ceux qui sont doués d'intuition spirituelle et qui se consacrent à l'étude de ces choses en vertu d'une affinité réelle et sous la direction des héritiers d'une tradition vivante.

Dans ce qui suit, nous essayerons de montrer la perspective intellectuelle du Soufisme, dont nous adopterons à cet effet la manière propre de s'exprimer, en apportant autant que possible les précisions nécessaires au lecteur européen ; en même temps, nous indiquerons les analogies entre certaines notions soufiques et celles d'autres doctrines traditionnelles ; ce faisant, nous ne démentirons nullement le point de vue inhérent au Soufisme, qui a toujours reconnu le principe selon lequel la Révélation divine, transmise par les grands médiateurs, revêt des formes diverses répondant aux aptitudes différentes des collectivités humaines appelées à la recevoir (2). Nous savons que des comparaisons entre différents symbolismes traditionnels risquent d'être mal comprises ; aussi les maîtres soufis se sont-ils le plus souvent bornés à n'indiquer que le principe de l'universalité traditionnelle, sans en montrer toutes les conséquences par rapport aux religions autres que la leur, respectant ainsi la foi des simples, car si la foi religieuse

(1) Cf. Frithjof Schuon : *De l'Unité transcendante des Religions*, (Gallimard, Paris, 1948).

(2) Cette loi universelle de la Révélation est exprimée dans le Coran, bien que d'une manière implicite seulement et dans le langage propre au monothéisme : « Le Prophète croit en ce que le Seigneur lui a envoyé. Les fidèles croient en Dieu, à Ses anges, à Ses livres [révélés] et à Ses envoyés. Ils disent : Nous ne faisons pas de différence entre les envoyés de Dieu. » (II, 284). « Nous avons établi pour chaque nation des rites qu'elle suit. » (XXII, 66).

est virtuellement une connaissance, — sans quoi elle ne serait qu'une opinion, — sa lumière est cependant tout enveloppée dans le domaine émotif qui, lui, s'attache à une traduction déterminée de la Vérité transcendante et tend de ce fait à nier tout ce qui relève d'un autre mode inspiré d'expression. Toutefois, la prudence à l'égard de la foi d'une collectivité ne s'impose qu'aussi longtemps que la civilisation sacrée qui protège cette collectivité représente un monde quasi imperméable ; cette situation peut changer lors d'une rencontre inévitable de deux civilisations sacrées différentes, telle que la rencontre de l'Islam avec l'Hindouïsme sous les empereurs Mogols, par exemple ; elle change *a fortiori* quand les contours des grandes civilisations traditionnelles s'effritent. Dans le chaos où nous vivons, certaines comparaisons s'imposent, du moins à ceux qui sont sensibles aux formes spirituelles, et il n'est plus possible aujourd'hui d'écarter en les passant sous silence les problèmes qui en résultent.

Ce qu'il importe avant tout de comprendre, c'est que la reconnaissance, de la part des ésotéristes, de l'unité essentielle de toutes les formes traditionnelles, ne les porte ni à en effacer les contours, ni à méconnaître la nécessité, dans son ordre, de telle ou telle Loi sacrée, bien au contraire ; car la diversité des formes traditionnelles ne traduit pas seulement l'insuffisance de toute expression formelle en face de la Vérité totale, elle accuse aussi, indirectement, l'originalité spirituelle de chaque forme, c'est-à-dire ce que chacune d'elles comporte d'inimitable, en quoi s'affirme l'unicité de leur principe commun : le moyeu d'une roue, qui unit ses rayons, est en même temps ce qui en fixe les directions divergentes.

Notre introduction à l'étude de la doctrine soufique restera fort incomplète ; peut-être aurons-nous plus tard l'occasion d'y apporter quelques compléments. Nous parlerons surtout de la métaphysique, qui est la base de tout ; il ne sera question de la méthode que dans les grandes lignes, et nous ne mentionnerons qu'en passant la cosmologie.

Pour certains aspects de la doctrine que nous allons résumer, nous nous référons avant tout à l'œuvre du

« Très Grand Maître » Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî (1), dont le rôle dans le Soufisme est comparable à celui de Shrî Shankarâchârya dans le Védântisme. Par rapport à la première version de cette étude, publiée en 1953, le présent texte a été complété à bien des égards ; nous y avons ajouté, notamment, certaines considérations sur la réalisation spirituelle.

Dès lors que le Soufisme est une tradition, c'est-à-dire la transmission d'une sagesse d'origine divine, il est à la fois perpétuation dans le temps et renouvellement incessant par le contact avec sa source intemporelle. Toute doctrine traditionnelle est, par définition, immuable en son essence, mais sa formulation peut se renouveler dans le cadre du « style conceptuel » donné — donc sur la base des constantes de la tradition — en fonction des divers modes possibles de l'intuition et suivant les circonstances humaines.

(1) Il vécut de 1165 à 1240 de l'ère chrétienne. Son ouvrage essentiel, *la Sagesse des Prophètes*, paraîtra dans quelques mois aux Éditions Albin Michel, Paris.

I

De la nature du Soufisme

At-Taçawwuf

Le Soufisme (*at-Taçawwuf*) (1), qui est l'aspect ésotérique ou « intérieur » (*bâtin*) de l'Islam, se distingue de l'Islam exotérique ou « extérieur » (*zâhir*) au même titre que la contemplation directe des réalités spirituelles — ou divines — se distingue de l'observance des lois qui les traduisent dans l'ordre individuel en rapport avec les conditions d'un certain cycle de l'humanité. Alors que la voie commune des croyants vise à l'obtention d'un état béatifique après la mort, accessible en vertu d'une participation indirecte et comme symbolique, par les œuvres prescrites, aux Vérités divines, le Soufisme a son but en lui-même, en ce sens qu'il peut donner accès à la connaissance immédiate de l'éternel ; cette connaissance, étant une avec son objet, délivre de l'enchaînement fatal des existences individuelles ; — l'état spirituel de *baqâ*, auquel aspirent les contemplatifs soufis et dont le nom signifie la pure « subsistance » hors de toute forme, est le même que l'état de *moksha*, la « délivrance » dont parlent les doc-

(1) D'après l'explication la plus ordinaire, *at-Taçawwuf* signifierait uniquement « se vêtir de laine » (*çûf*), les premiers Soufis n'ayant porté, dit-on, que des vêtements de laine pure. Il se peut que ce soit là l'origine occasionnelle du terme, et que ce sens très extérieur ait voilé un sens plus profond : en effet, selon son symbolisme numéral, le mot *at-Taçawwuf* est l'équivalent d'*al-Hikmat al-ilâhiyah*, « la Sagesse Divine ». Cf. René Guénon : *L'ésotérisme islamique*, dans les *Cahiers du Sud*, *22e année*, 1935. — Al-Bîrunî suggère la dérivation de *çûfî* (plur. *çûfiyâ*) du grec Sophia, Sagesse, mais cette dérivation est étymologiquement intenable, le σ se transformant normalement en *sîn*, non en *çâd* ; cependant, il peut y avoir là une assonance voulue et symbolique.

trines hindoues, comme l'« extinction » (*al-fanâ*) de l'individualité, qui précède la « subsistance », est analogue au *nirvâna* en tant que notion négative.

Pour que le Soufisme comporte une telle possibilité, il faut qu'il s'identifie au « noyau » (*al-lubb*) de la forme traditionnelle qui le supporte. Il ne peut pas être surajouté à l'Islam, car il aurait un caractère périphérique par rapport aux moyens spirituels de celui-ci ; il est au contraire plus proche de leur source supra-humaine que ne l'est l'exotérisme religieux, et il participe activement, bien que d'une manière tout intérieure, à la fonction révélatrice qui manifesta cette forme traditionnelle et qui continue à la maintenir en vie.

Ce rôle « central » du Soufisme au sein du monde islamique peut être voilé aux spectateurs de l'extérieur, parce que l'ésotérisme, étant conscient de la signification des formes, est en même temps intellectuellement souverain à leur égard, en sorte qu'il peut s'assimiler, du moins pour son exposé doctrinal, certaines notions ou symboles provenant d'un héritage autre que sa propre souche traditionnelle. En effet, il peut paraître étrange que le Soufisme soit l'« esprit » ou le « cœur de l'Islam » (*rûh al-islâm* ou *qalb al-islâm*) et qu'il représente en même temps l'esprit qui, dans le monde de l'Islam, est le plus libre à l'égard des contours mentaux de celui-ci. — Il importe toutefois de ne pas confondre cette liberté véritable et tout intérieure avec les mouvements rebelles contre la tradition qui, eux, ne sont pas intellectuellement libres à l'égard des formes qu'ils nient par incompréhension. — Or, ce rôle du Soufisme dans le monde de l'Islam (1) est bien celui du cœur dans l'homme, en ce sens que le cœur est le centre vital de l'organisme et qu'il est aussi, dans sa réalité subtile, le

(1) Nous ne parlons pas ici des organisations initiatiques du Soufisme, mais de celui-ci en lui-même ; des groupes humains peuvent revêtir des fonctions plus ou moins contingentes en dépit de leur rattachement au Soufisme ; l'élite spirituelle est difficilement saisissable de l'extérieur. D'autre part, c'est un fait connu qu'un grand nombre des plus éminents défenseurs de l'orthodoxie islamique, tels que *'Abd al-Qâder Jîlanî, al-Ghazzâlî*, le sultan *Çalâh ad-dîn* (le Saladin) et d'autres, ont été rattachés au Soufisme.

« siège » d'une essence qui dépasse toute forme individuelle.

Les orientalistes, soucieux de tout ramener au seul plan historique, ne pouvaient guère s'expliquer ce double aspect du Soufisme que par des influences étrangères à l'Islam ; aussi ont-ils attribué l'origine du Soufisme, selon leurs préoccupations diverses, à des sources iraniennes, hindoues, néo-platoniciennes ou chrétiennes. Ces attributions divergentes ont cependant fini par s'équilibrer les unes les autres, d'autant plus qu'il n'existe pas de raison suffisante pour mettre en doute l'authenticité historique de la filiation spirituelle des maîtres soufis, filiation qui, en une « chaîne » (*silsilah*) ininterrompue, remonte jusqu'au Prophète. L'argument décisif, cependant, en faveur de l'origine mohammédienne du Soufisme, réside en celui-ci même ; car si la sagesse soufique provenait d'une source située en dehors de l'Islam, ceux qui aspirent à cette sagesse — qui n'est assurément pas de nature livresque ou simplement mentale — ne pourraient pas s'appuyer, pour la réaliser toujours à nouveau, sur le symbolisme coranique ; or, tout ce qui fait partie intégrante de la méthode spirituelle du Soufisme, et cela d'une manière constante et nécessaire, est puisé dans le Coran et dans l'enseignement du Prophète.

Les orientalistes qui soutiennent l'hypothèse d'une origine non-musulmane du Soufisme soulignent généralement le fait que la doctrine soufique n'apparaît pas, dans les premiers siècles de l'Islam, avec tous les développements métaphysiques qu'elle comportera par la suite. Mais cette remarque, pour autant qu'elle est valable à l'égard d'une tradition ésotérique, — donc se transmettant surtout par un enseignement oral, — prouve le contraire de ce qu'ils prétendent, car les premiers Soufis s'expriment dans un langage très proche du Coran, et leurs expressions concises et synthétiques impliquent déjà tout l'essentiel de la doctrine. Si celle-ci devient, par la suite, plus explicite et plus élaborée, il n'y a là qu'un fait normal et propre à toute tradition spirituelle : la littérature doctrinale augmente, non pas tant par l'apport de nouvelles connais-

sances que par la nécessité d'endiguer les erreurs et de ranimer une intuition faiblissante.

D'autre part, comme les vérités doctrinales sont susceptibles d'un développement indéfini et que la civilisation musulmane avait absorbé certains héritages pré-islamiques, les maîtres pouvaient toujours, dans leur enseignement oral ou écrit, faire usage de notions empruntées de ces héritages, pourvu qu'elles fussent adéquates aux vérités qu'il fallait rendre accessibles aux meilleurs esprits contemporains, vérités que le symbolisme proprement soufique impliquait d'ailleurs d'une manière succincte. C'est ainsi notamment que la cosmologie, science dérivée de la métaphysique pure, qui seule constitue le fondement doctrinal indispensable du Soufisme, s'exprimait en grande partie au moyen de notions déjà définies par des maîtres anciens tels qu'Empédocle et Plotin. D'autre part, ceux d'entre les maîtres soufis qui avaient une culture philosophique, ne pouvaient pas ignorer la validité des enseignements de Platon ; et le Platonisme qu'on leur attribue est du même ordre que celui des Pères grecs, dont la doctrine demeure pourtant essentiellement apostolique.

L'orthodoxie du Soufisme ne se manifeste pas seulement dans son maintien des formes islamiques ; elle s'exprime tout autant par son développement organique à partir de l'enseignement du Prophète, par sa capacité, notamment, de s'assimiler toute forme d'expression spirituelle qui ne soit pas essentiellement étrangère à l'Islam ; et ceci ne s'applique pas seulement à des formes doctrinales, mais aussi à des adjuvants relevant d'un art (1).

Bien qu'il y eût certainement des contacts entre les premiers Soufis et des contemplatifs chrétiens, — l'histoire du Soufi Ibrâhîm ibn Adham le prouve, — une certaine parenté entre le Soufisme et le monachisme chrétien d'Orient ne s'explique pas *a priori* par des interférences historiques. Comme l'explique 'Abd al-Karîm al-Jîlî dans son livre *al-Insân al-Kâmil* (« De l'Homme universel »),

(1) Certains Soufis ont volontairement manifesté des formes qui, sans être contraires à l'esprit de la Tradition, choquaient le commun des exotéristes ; c'est là une manière de s'affranchir du psychisme collectif et des habitudes mentales.

le message du Christ « dévoile » certains aspects intérieurs — et partant ésotériques — du monothéisme abrahamique : les dogmes chrétiens, qui peuvent tous se ramener au dogme des deux natures, divine et humaine, du Christ, résument d'une certaine manière, sous forme « historique », tout ce que le Soufisme enseignera sur l'union avec Dieu. Aussi les Soufis pensent-ils que le Seigneur Jésus (*seyidnâ 'Aïssa*) représente, parmi les envoyés divins (*rusul*), le type le plus parfait du saint contemplatif : tendre la joue gauche à qui nous a frappé sur la droite, c'est le détachement spirituel par excellence, la sortie volontaire hors du jeu des actions et réactions cosmiques.

Il n'en reste pas moins vrai que la personne du Christ ne se situe pas, pour les Soufis, dans la même perspective que pour les Chrétiens. Malgré toutes les similitudes, la voie des Soufis diffère beaucoup de celle des contemplatifs chrétiens ; nous pouvons ici nous référer à l'image selon laquelle les différentes voies traditionnelles sont comme les rayons d'un cercle, qui s'unissent dans un seul point : dans la mesure où les rayons se rapprochent du centre, ils se rapprochent aussi les uns des autres ; cependant, ils ne coïncident jamais sauf dans le centre, où ils cessent d'être des rayons. Cette distinction des voies n'empêche évidemment pas l'intellect de se placer, par anticipation intuitive, au centre, où toutes les voies convergent.

Disons encore, pour bien préciser la constitution interne du Soufisme, qu'il comporte toujours, comme éléments indispensables, une doctrine, une initiation et une méthode spirituelle. La doctrine est comme une préfiguration symbolique de la connaissance qu'il s'agit d'atteindre, et elle est aussi, dans sa manifestation, un fruit de cette connaissance. La quintessence de la doctrine soufique vient du Prophète ; seulement, comme il n'y a pas d'ésotérisme sans une certaine inspiration, la doctrine se manifeste toujours à nouveau par la bouche des maîtres. Aussi l'enseignement oral est-il supérieur, par son caractère immédiat et « personnel », à l'enseignement qu'on peut tirer des écrits ; en fait, ce dernier jouera un rôle secondaire, celui d'une préparation, d'un complément ou d'un aide-mémoire, et c'est pour cette raison que la continuité historique de

l'enseignement soufique se soustrait parfois aux recherches des érudits.

Quant à l'initiation soufique, elle consiste dans la transmission d'une influence spirituelle (*barakah*), et celle-ci doit être conférée par un représentant de la « chaîne » qui se rattache au Prophète. Généralement, elle est transmise par le maître qui communique aussi la méthode et qui donne les moyens de concentration spirituelle conformes aux aptitudes du disciple. Le cadre général de la méthode est la Loi islamique, bien qu'il y ait toujours eu des Soufis isolés qui, en raison du caractère exceptionnel de leurs états contemplatifs, ne participaient plus au rituel commun de l'Islam. Pour prévenir toute objection qu'on pourrait en tirer à l'égard de ce que nous disions de l'origine mohammédienne du Soufisme, nous préciserons que les supports spirituels qui en constituent les principaux moyens — et qui peuvent en certaines circonstances supplanter le rituel commun de l'Islam — se présentent comme des « clefs de voûte » de tout le symbolisme islamique ; c'est en ce sens qu'ils ont été donnés par le Prophète lui-même.

L'initiation a généralement la forme d'un pacte (*bay'ah*) entre le candidat et le maître spirituel (*al-murshid*), qui représente le Prophète ; ce pacte implique la soumission parfaite du disciple au maître dans tout ce qui concerne la vie spirituelle ; il ne pourra jamais être dissous par la volonté unilatérale du disciple.

Les différentes « branches » de la filiation spirituelle du Soufisme correspondent tout naturellement à différentes « voies » (*turuq*), chaque grand maître à partir duquel on distingue une chaîne particulière ayant autorité pour adapter la méthode aux aptitudes d'une certaine catégorie d'hommes doués pour la vie spirituelle. Les diverses « voies » correspondent donc aux diverses « vocations » et sont toutes orientées vers le même but ; elles ne représentent aucunement des scissions ou des « sectes » à l'intérieur du Soufisme, bien que des déviations partielles donnant naissance à de véritables sectes aient pu se produire incidemment. Le signe extérieur d'une tendance sectaire sera toujours le caractère quantitatif et « dynami-

que » de la propagation ; le Soufisme authentique ne peut jamais devenir « un mouvement » (1), par là-même qu'il fait appel à ce qu'il y a de plus « statique » dans l'homme, à savoir l'intellect contemplatif (2).

Dans cet ordre d'idées nous ferons remarquer que, si l'Islam a pu se maintenir intact à travers les siècles malgré la nature si changeante du psychisme humain et en dépit des divergences ethniques des peuples qu'il embrasse, ce n'est certes pas à cause de son caractère relativement dynamique, qui lui est propre en tant que forme collective, mais parce qu'il comporte, dès son origine et par destination, la possibilité d'une contemplation intellectuelle qui transcende le courant des affectivités humaines.

Soufisme et Mysticisme

Les manuels scientifiques définissent ordinairement le Soufisme comme « mysticisme musulman ». Nous adopterions volontiers, pour désigner ce qui distingue le Soufisme de la simple religion islamique, l'épithète de « mystique », si celle-ci s'entendait encore au sens où l'employaient les Pères grecs et ceux qui suivent leur ligne spirituelle, c'est-à-dire comme désignant ce qui a trait à la connaissance des « mystères ». Seulement, l'expression de « mysticisme » — et par suite aussi celle de « mystique » — a été abusivement étendue à des manifestations religieuses fortement empreintes de subjectivité individuelle et régies par une mentalité qui ne dépasse en rien l'horizon

(1) Le cas de certaines *turuq*, comme la *Qâdiriyah*, la *Derqawiyah*, la *Naqshabendiyah*, etc., qui comportent des cercles extérieurs et, de ce fait, une expansion populaire, n'est pas comparable à des mouvements sectaires, dès lors que ces cercles ne s'opposent pas à l'exotérisme, dont ils se présentent parfois comme des modalités plus intenses. L'expansion populaire des *turuq* d'essence intellectuelle s'explique d'ailleurs par le fait que le symbolisme ésotérique est d'une certaine manière accessible au peuple, alors qu'il ne l'est pas toujours aux docteurs de la Loi.

(2) Ce qu'on appelle aujourd'hui ordinairement « intellect » n'est en réalité que la faculté discursive, qui se distingue précisément par son dynamisme et son agitation de l'intellect proprement dit, immuable en lui-même et toujours immédiat et serein dans ses opérations.

de l'exotérisme. Il est vrai qu'il existe, en Orient aussi bien qu'en Occident, des cas limites, comme celui du *majdhûb*, par exemple, chez lequel l'attraction divine (*al-jadhb*) prédomine au point d'invalider ses facultés mentales ; un *majdhûb* ne sera pas capable de formuler doctrinalement son état contemplatif ; il arrive aussi, exceptionnellement, qu'une réalisation spirituelle se produise presque sans l'appui d'une méthode régulière, car l'« Esprit souffle où il veut » ; cependant, dans le monde islamique, le nom de *Taçawwuf* n'est donné qu'à des voies contemplatives régulières, comportant une doctrine ésotérique et une transmission de maître en maître ; on ne peut donc traduire *taçawwuf* par « mystique » qu'à condition de donner explicitement à ce dernier terme le même sens rigoureux, qui est d'ailleurs son sens originel. Si l'on entend les choses ainsi, il est évidemment licite de comparer les soufis aux mystiques chrétiens véritables. Il intervient cependant une nuance, qui n'enlève rien à la portée du terme « mystique » pris en lui-même, mais qui explique pourquoi sa transposition dans le Soufisme n'apparaît pas comme satisfaisante sous tous les rapports : les contemplatifs chrétiens, et surtout les contemplatifs post-médiévaux, s'apparentent bien aux contemplatifs musulmans qui suivent la voie de l'amour spirituel (*al-mahabbah*) — le *bhakti-mârga* des Hindous — mais très rarement aux contemplatifs orientaux d'un ordre purement intellectuel, tels qu'Ibn 'Arabî par exemple ou, dans le monde hindou, Shrî Shankarâchârya (1). Or, l'amour spirituel est en quelque sorte intermédiaire entre l'élan dévotionnel et la connaissance ; aussi le langage bhaktique projette-t-il la polarité, dont jaillit l'amour, jusque dans le domaine de l'union finale ; c'est là sans doute une des raisons pour lesquelles, dans le monde chrétien, la distinction entre la mystique réelle et le « mysticisme » purement religieux n'est pas toujours très marquée, tandis que dans le monde

(1) Il n'y a là rien qui indiquerait la supériorité d'une tradition par rapport à l'autre, mais des tendances conditionnées par le génie et le tempérament des peuples. — A cause de ce caractère bhaktique de la mystique chrétienne, certains orientalistes ont pu affirmer qu'Ibn 'Arabî n'était pas un « vrai mystique ».

de l'Islam, l'ésotérisme, qui est avant tout une position intellectuelle, même dans ses variantes bhaktiques, se détache nettement de l'exotérisme qui, lui, s'y précise bien davantage comme « Loi » commune (1).

En définitive, toute voie contemplative intégrale — telle que la voie soufique ou la mystique chrétienne au sens originel du terme — se distingue d'une voie dévotionnelle improprement appelée « mystique » en ce qu'elle implique une attitude intellectuelle active, et par cela nous n'entendons nullement une sorte d'individualisme d'allure « intellectualiste », mais bien au contraire une disposition à s'ouvrir à la Réalité essentielle (*al-haqîqah*), qui transcende la pensée discursive, d'où la possibilité de se placer intellectuellement en dehors de toute subjectivité individuelle.

Précisons, pour qu'il n'y ait pas de malentendu sur ce que nous venons de dire, que le Soufi réalise, lui aussi, une attitude d'adoration perpétuelle, moulée par la forme religieuse ; il doit prier comme tout croyant et se conformer à la Loi révélée, car sa nature individuelle et humaine restera toujours passive à l'égard de la Réalité ou Vérité divine, quel que soit le degré de son identification spirituelle avec Celle-ci ; « le serviteur (l'individu) reste toujours le serviteur » (*al-'abd yabqâ-l-'abd*), nous a dit un maître marocain. Sous ce rapport, la Présence divine se manifestera donc comme Grâce ; mais l'intelligence du Soufi, en tant qu'elle s'identifie directement avec le « Rayon divin », se soustrait d'une certaine manière, dans son actualité spirituelle et dans ses propres modes d'expression, aux cadres que la religion et la raison imposent à l'individu, et dans ce sens la nature intime du Soufi n'est pas réceptivité mais acte pur.

Or, il va sans dire que tout contemplatif qui suit la voie soufique ne parvient pas à réaliser un état de connaissance supraformel, car cela ne dépend évidemment pas de sa seule volonté ; cependant, le but visé, non seulement

(1) L'Islam ne comporte pas, dans sa structure même, de degrés en quelque sorte intermédiaires entre l'exotérisme et l'ésotérisme, tel que l'état monastique, dont le rôle originel est de constituer un cadre immédiat de la voie contemplative chrétienne.

détermine l'horizon intellectuel, mais aussi appelle des moyens spirituels qui, étant comme sa préfiguration, permettent au contemplatif d'assumer une position active à l'égard de sa propre forme psychique : au lieu de s'identifier avec son « moi » empirique, il façonne celui-ci en vertu d'une position symboliquement et implicitement non-individuelle. Le Coran dit : « Nous frapperons par la vérité sur la vanité, et elle l'anéantira » (XXI, 18), et le Soufi 'Abd-as-Salâm ibn Mashîsh prie : « Frappe par moi sur la vanité afin que je l'anéantisse ». Dans la mesure de son émancipation effective, le contemplatif cessera d'être « un tel » pour « devenir » la vérité qu'il médite et le nom divin qu'il invoque.

L'essence intellectuelle du Soufisme donne son empreinte même aux expressions purement humaines de la voie, qui peuvent pratiquement coïncider avec les vertus religieuses : comme pour les hésychastes (1), les vertus ne sont rien d'autre, dans la perspective soufique, que des « orientations » humaines s'ouvrant sur des Vérités universelles ou encore des traces « subjectives » de celles-ci ; d'où l'incompatibilité entre l'esprit du Soufisme et la conception « moraliste », c'est-à-dire apriorique, quantitative et individualiste de la vertu (2).

Comme la doctrine est à la fois le fondement de la voie et le fruit de la contemplation qui en est le terme (3), la

(1) Chez les écrivains spirituels comme saint Grégoire de Sinaï ou saint Siméon le Nouveau Théologien, les vertus sont décrites comme des synthèses concises et transparentes de l'âme en vue d'une vérité divine, le contenu purement psychologique de la vertu n'ayant qu'une valeur provisoire, ce qui diffère singulièrement des analyses de l'âme chez la plupart des mystiques latins postmédiévaux. On se rappellera que pour Plotin, la vertu est un intermédiaire entre l'âme et l'intelligence.

(2) La conception quantitative de la vertu résulte de la considération religieuse du mérite ou même d'un simple point de vue social ; sa conception qualitative, par contre, envisage le rapport d'analogie entre une qualité cosmique ou divine et une vertu humaine. La conception religieuse de la vertu reste nécessairement individualiste, parce qu'elle l'apprécie seulement en vue du salut individuel. — Vladimir Lossky (*Théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 194), fait remarquer que « la notion du mérite est étrangère à la tradition orientale » dont le caractère est avant tout contemplatif.

(3) Quelques orientalistes veulent séparer artificiellement la doc-

différence entre le Soufisme et le mysticisme religieux peut se réduire à une question de doctrine ; nous préciserons en disant que le croyant dont la perspective doctrinale ne dépasse pas celle de l'exotérisme, maintient toujours une séparation foncière et irréductible entre la Divinité et lui-même, tandis que le Soufi reconnaît, du moins en principe, l'Unité essentielle de tous les êtres, ou bien — pour exprimer la même chose d'une manière négative — l'irréalité de tout ce qui apparaît comme distinct de Dieu. Il est nécessaire d'envisager ce double aspect de l'orientation ésotérique, car il arrive que l'exotériste — et notamment le mystique religieux — affirme, lui aussi, qu'il est nul au regard de Dieu ; cependant, si cette affirmation avait pour lui toute sa portée métaphysique, il serait logiquement obligé d'admettre en même temps la face positive de la même vérité, à savoir que l'essence de sa propre réalité, ce par quoi il n'est pas « rien », s'identifie mystérieusement à Dieu. Maître Eckhart écrit : « Il y a dans l'âme quelque chose d'incréé et d'incréable ; si toute l'âme était telle, elle serait incréée et incréable ; et cela est l'Intellect » ; or c'est là une vérité que tout ésotérisme reconnaît *a priori*, quelle que soit la manière dont il l'exprime ; la mentalité religieuse, par contre, l'ignore ou la nie même explicitement, car la grande majorité des croyants confondraient l'Intellect divin avec son reflet humain ou « créé », et ils n'en pourraient concevoir l'unité transcendante autrement qu'à l'instar d'une substance dont la cohérence quasi « matérielle » serait contraire à l'unicité essentielle de chaque être. L'Intellect, il est vrai, comporte un aspect « créé », non seulement dans l'ordre humain, mais aussi dans l'ordre cosmique, en tant qu'on le considère, non pas comme l'essence mais comme l'« agent » de toute intellection ; ce qui nous importe ici n'est pas la portée qu'on peut donner au

trine de l'« expérience » spirituelle : ils voient dans la doctrine une « conceptualisation » qui anticiperait sur une « expérience » purement subjective ; ils oublient deux choses, d'abord que la doctrine découle de l'état de connaissance qui est le but de la voie, et ensuite que Dieu n'est pas menteur.

terme Intellect (1) ; l'ésotérisme se caractérise indépendamment de cette question par son affirmation de la nature essentiellement divine de la Connaissance. L'exotérisme se situe sur le plan de l'intelligence formelle, qui est conditionnée par ses propres objets, les vérités partielles qui s'excluent les unes les autres ; l'ésotérisme, lui, réalise l'intelligence informelle : il se meut librement dans son espace illimité et voit comment les vérités relatives se délimitent (2).

Ceci nous amène à faire une autre mise au point, qui se rapporte d'ailleurs indirectement à la distinction entre la « mystique » véritable et le « mysticisme » religieux : les hommes « de l'extérieur » atttribuent souvent aux Soufis la prétention de pouvoir atteindre Dieu par le seul moyen de leur volonté ; en vérité, c'est précisément l'homme orienté sur l'action et le mérite, donc l'exotériste, qui a le plus souvent la tendance de considérer tout sous le rapport de l'effort volontaire, d'où son incompréhension du point de vue purement contemplatif qui envisage la voie avant tout sous le rapport de la connaissance. En effet, dans l'ordre principiel, la volonté dépend de la connaissance, et non inversement, celle-ci étant de par sa nature « impersonnelle » ; bien que son épanouissement, à partir du symbolisme transmis par l'enseignement traditionnel, comporte un ordre logique, elle n'en est pas moins un don divin que l'homme ne saurait s'arroger de sa propre initiative. Si l'on tient compte de cela, on comprendra mieux encore ce que nous disions plus haut de la nature

(1) L'hésychasme, pourtant nettement ésotérique, maintient une distinction apparemment irréductible entre la « Lumière incréée » et l'intellect (*noûs*), faculté humaine, donc créée, mais créée pour connaître cette Lumière. L'« identité essentielle » s'exprime ici par l'immanence de la « Lumière incréée », par sa présence dans le cœur. La distinction entre l'intellect et cette Lumière préserve, méthodiquement, de la confusion « luciférienne » de l'organe intellectuel avec l'Intellect divin. — L'Intellect divin immanent au monde peut même se concevoir comme le « vide », car l'Intellect qui « saisit » tout, ne peut pas lui-même être « saisi ». L'orthodoxie intrinsèque de ce point de vue, qui est celui du Bouddhisme, s'affirmera par ce que la réalité essentielle de toute chose sera identifiée à ce vide (*shûnya*).

(2) Le Coran dit : « [Dieu] a créé les Cieux et la terre par la Vérité (*al-Haqq*) » (LXIV, 3).

des moyens spirituels proprement « initiatiques », moyens qui sont comme la préfiguration du but non-humain de la voie : alors que tout effort humain et volontaire pour dépasser les limites de l'individualité doit fatalement retomber sur lui-même, seuls les moyens qui sont pour ainsi dire de la même nature que la Vérité supra-individuelle (*al-Haqîqah*) qu'ils évoquent et qu'ils préfigurent, peuvent dissoudre le nœud de l'individuation microcosmique — ou de l'illusion égocentrique, selon la perspective védântique —, car il n'y a que la Vérité, dans sa réalité universelle et supra-mentale, qui consume son contraire sans en laisser de résidu. En comparaison avec cette négation radicale du « moi » (*nafs*), tout moyen purement volontaire, tel que l'ascèse (*az-zuhd*) par exemple, n'aura qu'un rôle préparatoire et auxiliaire (1) ; et c'est pour cette raison, ajouterons-nous, que ces moyens n'acquièrent jamais dans le Soufisme l'importance quasi absolue qu'ils ont eue chez certains religieux, quelle que soit en fait leur rigueur dans telle ou telle *tarîqah*.

Nous résumerons ce que nous venons de dire moyennant un symbolisme soufique qui a l'avantage de se situer en dehors de toute analyse psychologique (2) : selon cette image, l'Esprit (*ar-Rûh*) et l'âme (*an-nafs*) se livrent un combat pour la possession de leur fils commun, le cœur (*al-qalb*) ; or, on entend ici, par *ar-Rûh*, le principe intellectuel qui transcende la nature individuelle (3), et par *an-*

(1) Les Soufis voient dans le corps, non seulement le terrain nourricier des passions, mais aussi son aspect spirituellement positif, c'est-à-dire une image ou un résumé du cosmos. L'on trouvera dans les écrits soufiques l'expression de « temple » (*haykal*) pour désigner le corps ; et Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî le compare, dans le chapitre sur Moïse de ses *Fuçûç al-Hikam*, à l'« arche où demeure la Paix (*Sakînah*) du Seigneur ».

(2) Certains croient pouvoir approcher l'essence du Soufisme en faisant l'analyse psychologique des termes soufiques se référant aux étapes et degrés de la réalisation spirituelle ; en réalité, la psychologie spirituelle ne se comprend qu'en vertu d'un élément supra-individuel, nécessairement mystérieux, et inconcevable sur le plan de la psychologie ordinaire.

(3) Le terme *rûh* peut aussi avoir une signification plus particulière : celle d'« esprit vital », et c'est dans ce sens qu'il est le plus souvent employé en cosmologie.

nafs la psyché dont les tendances centrifuges déterminent le domaine diffus et inconsistant du « moi » ; quant à *al-qalb*, le cœur, il représente l'organe central de l'âme, en correspondance avec le centre vital de l'organisme physique ; il est, en quelque sorte, le point d'intersection du rayon « vertical » *ar-Rûh* avec le plan « horizontal » *an-nafs*. Or, il est dit que le cœur revêt la nature de celui de ses deux éléments générateurs qui l'emporte dans le combat ; tant que la *nafs* prédomine, le cœur est « voilé » par elle, car l'âme, qui se prend pour un tout autonome, l'enveloppe en quelque sorte de son « voile » (*hijâb*) ; en même temps, la *nafs* est complice du « monde » en ce qu'il a de multiple et de changeant, parce qu'elle épouse passivement la condition cosmique de la forme ; celle-ci divise et lie, tandis que l'Esprit supraformel unit, tout en affirmant l'unicité qualitative de chaque chose. Si, par contre, c'est l'Esprit qui remporte la victoire sur l'âme, le cœur se transformera en lui et, en même temps, transmuera l'âme par la lumière spirituelle qui se répandra en elle. Le cœur se révèle alors tel qu'il est en réalité, à savoir comme le tabernacle (*mishkât*) du Mystère (*sirr*) divin dans l'homme.

Dans l'image commentée, l'Esprit apparaît dans une fonction mâle par rapport à l'âme qui est féminine, alors que le mot arabe pour « Esprit », *ar-Rûh*, est féminin : l'Esprit est, en effet, réceptif et partant féminin à son tour, et cela à l'égard de l'Être suprême, dont il ne se distingue toutefois que par son caractère cosmique, en tant qu'il se polarise par rapport aux êtres créés ; essentiellement, *ar-Rûh* s'identifie à l'Acte ou à l'Ordre divin (*al-Amr*) que le Coran symbolise par la Parole créatrice « sois » (*kun*) et qui est l'« énonciation » immédiate et éternelle de l'Être suprême : « ... ils te questionneront sur l'Esprit ; dis : l'Esprit est de l'Ordre de mon Seigneur, mais vous n'avez reçu que peu de connaissance... » (Coran, XVII, 84). Dans le processus de sa libération spirituelle, le contemplatif se réintègre dans l'Esprit et par celui-ci dans l'énonciation primordiale de Dieu, par laquelle « toutes choses ont été faites... et rien de ce qui a été fait n'a été

fait sans elle » (Évangile de Saint Jean) (1). Du reste, le nom de Soufi désigne, à rigoureusement parler, celui qui est essentiellement identifié à l'Acte divin, d'où l'adage que « le Soufi n'a pas été créé » (*aç-Çûfî lam yukhlaq*), ce qui peut aussi s'entendre en ce sens que l'être ainsi réintégré dans la Réalité divine s'y reconnaît « tel qu'il était » de toute éternité, selon « sa possibilité principielle, immuable dans son état de non-manifestation » — dit Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî —, toutes ses modalités créées, temporelles ou intemporelles, se révélant alors comme de simples reflets inconsistants de cette possibilité principielle (2).

Soufisme et Panthéisme

Le panthéisme, qu'on a l'habitude d'imputer à toutes les doctrines métaphysiques de l'Orient et à certaines de l'Occident, n'existe en réalité que chez quelques philosophes européens et chez quelques Orientaux influencés par la pensée occidentale du XIXe siècle ; il est issu de la même tendance mentale qui aboutit aussi au naturalisme, puis au matérialisme ; en effet, il ne conçoit le rapport entre le Principe divin et les choses que sous le seul aspect d'une continuité existentielle, erreur explicitement rejetée par toute doctrine traditionnelle (3) : s'il y avait une telle

(1) Pour les Alexandrins aussi, la libération s'effectue en trois phases, qui correspondent respectivement au Saint-Esprit, au Verbe et à Dieu le Père.

(2) Si l'on peut légitimement parler de la possibilité principielle — ou divine — de chaque être, cette possibilité étant la raison même de son « unicité personnelle », il ne s'en suit pourtant pas qu'il y ait, dans l'ordre divin, une multiplicité quelconque, car il ne peut pas y avoir d'unicité *en dehors* de l'Unicité divine. Cette vérité n'est un paradoxe que sur le plan de la raison discursive ; elle n'est difficile à concevoir que parce qu'on se forge presque inévitablement une image « substantielle » de l'Unité divine.

(3) « ...en réalité le panthéisme consiste à admettre une continuité entre l'Infini et le fini, continuité qui ne peut être conçue que si l'on admet préalablement une identité substantielle entre le Principe ontologique — qui est en cause pour tout Théisme — et l'ordre manifesté, conception qui présuppose une idée substantielle, donc fausse de l'Être, ou que l'on confonde l'identité essentielle de la manifestation et de l'Être avec une identité substantielle. C'est en cela et en rien d'autre que consiste le panthéisme ; mais il semble que

continuité en vertu de laquelle Dieu et l'Univers manifesté pouvaient se comparer comme une branche se compare au tronc dont elle est issue, cette continuité — ou ce qui revient au même : cette substance commune aux deux termes — serait ou bien déterminée par un principe supérieur qui la différencie, ou elle serait elle-même supérieure aux deux termes qu'elle relie et qu'elle englobe en quelque sorte ; Dieu ne serait donc pas Dieu. Or, on peut dire que Dieu est Lui-même cette continuité, — ou cette Unité, — mais alors elle ne se conçoit pas en dehors de Lui-même, en sorte qu'Il est réellement incomparable, donc distinct de toute chose manifestée, sans toutefois qu'aucune chose puisse se situer « en dehors » ou « à côté » de Lui. « ... Personne ne Le saisit, sauf Lui-même. Personne ne Le connaît, sauf Lui-même... Il Se connaît par Lui-même... Autre-que-Lui ne peut Le saisir. Son impénétrable voile est Sa propre Unicité. Autre-que-Lui ne Le dissimule pas.

certaines intelligences soient irrémédiablement réfractaires à une vérité si simple, à moins que quelque passion ou quelque intérêt ne les pousse à ne pas se dessaisir d'un instrument de polémique aussi commode que te terme de « panthéisme », lequel permet de jeter un soupçon général sur certaines doctrines estimées gênantes, sans qu'on ait à se donner la peine de les examiner en elles-mêmes. Pourtant, en affirmant sans cesse l'existence de Dieu, ceux qui croient devoir la protéger contre un panthéisme inexistant prouvent que leur conception n'est même pas proprement théiste, puisqu'elle n'atteint pas l'Être, mais s'arrête à l'Existence, et plus particulièrement à l'aspect substantiel de celle-ci ; car son aspect purement essentiel la réduirait de nouveau à l'Être. Toutefois, quand bien même l'idée de Dieu ne serait plus qu'une conception de la substance universelle (*materia prima*) et que le Principe ontologique serait par là hors de cause, le reproche de panthéisme serait encore injustifié, la *materia prima* restant toujours transcendante et vierge par rapport à ses productions. Si Dieu est conçu comme l'Unité primordiale, c'est-à-dire comme l'Essence pure, rien ne saurait Lui être substantiellement identique ; mais en qualifiant de panthéisme la conception de l'identité essentielle, on nie du même coup la relativité des choses et on leur attribue une réalité autonome par rapport à l'Être ou à l'Existence, comme s'il pouvait y avoir deux réalités essentiellement distinctes, ou deux Unités ou deux Unicités... ». Frithjof Schuon, dans : *De l'Unité transcendante des Religions*, chapitre : *Transcendance et universalité de l'ésotérisme*. — Précisons que le mot « substantiel » est pris ici, non pas dans son acception scolastique, où il correspond parfois à l'« essence », mais comme désignant au contraire le « pôle passif » par opposition au « pôle actif » de l'Existence universelle.

Son voile est Son existence même. Il est voilé par Son Unicité d'une façon inexplicable. Autre-que-Lui ne Le voit pas : aucun prophète envoyé, ni aucun saint parfait ni ange proche de Dieu. Son prophète est Lui-même. Son messager est Lui. Sa missive est Lui. Sa parole est Lui. Il a mandé Son ipséité par Lui-même de Lui-même vers Lui-même, sans aucun intermédiaire ou causalité que Lui-même... Autre-que-Lui n'a pas d'existence, et ne peut donc s'anéantir... » (Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî, « L'Épître de l'Unité » (*Risâlat al-Ahadiyah*) (1).

Maintenant, s'il arrive que les maîtres de l'ésotérisme emploient l'image d'une continuité matérielle pour exprimer l'Unité essentielle des choses, — comme lorsque les Hindous advaïtins comparent les choses à des vases de différentes formes mais tous faits d'argile, — ils se rendent parfaitement compte de l'insuffisance d'une pareille image ; cette insuffisance par trop évidente exclut d'ailleurs le danger qu'on puisse y voir autre chose qu'une allusion symbolique ; quant à celle-ci, nous ajouterons qu'elle tire toute sa justification de l'analogie inverse qui existe entre l'unité essentielle des choses — toutes « faites de Connaissance » — et leur unité « matérielle », ce qui n'a rien à voir avec une théorie de la « causalité » au sens cosmologique du terme.

D'ailleurs, l'esprit contemplatif ne tend jamais à enfermer la réalité dans un seul de ses modes, tel que la continuité substantielle par exemple, ou dans un seul de ses degrés, comme l'existence sensible ou l'existence intelligible, à l'exclusion des autres. Par contre, il reconnaît d'innombrables degrés de réalité dont la hiérarchie est irréversible, de sorte que l'on peut affirmer du relatif qu'il est essentiellement un avec son principe (2), ou qu'il « est » son principe, sans que l'on puisse dire du principe qu'il soit englobé dans sa production. Ainsi, tous les êtres sont Dieu, si l'on considère leur réalité essentielle,

(1) Traduite par Abdul-Hadi dans *Le Voile d'Isis*, nos de janvier et février 1933.

(2) Par principe, nous entendons la cause ontologique, indépendante de ses effets.

mais Dieu n'est pas les êtres, non pas en ce sens que Sa réalité les exclut, mais parce que leur réalité est nulle en face de Son infinité.

L'Unité essentielle (*al-Ahadiyah*), en laquelle toute diversité se « noie » ou « s'éteint », n'est nullement contredite par l'idée métaphysique de l'indéfinie multitude des degrés d'existence, bien au contraire ; car ces deux vérités sont solidaires l'une de l'autre, ce qui est évident dès qu'on envisage l'Infinité divine (*al-Kamâl*) « à travers » chacune d'elles, pour autant qu'on peut « envisager » l'Infini : en effet — pour parler d'une manière figurée —, l'Infinité « englobe » ou « dilate », selon qu'on l'envisage dans sa détermination principielle, qui est l'Unité, ou dans son reflet cosmique, qui est le caractère inépuisable et indéfini de l'existence. On peut comprendre par là que la doctrine soufique de l'Unité, qui, malgré la différence de terminologie, est strictement analogue à la doctrine hindoue de la « Non-dualité » (*advaïta*), n'a rien à voir avec un « monisme » philosophique, comme le prétendent volontiers les critiques modernes d'intellectuels soufis comme Ibn 'Arabî ou Abd al-Karîm al-Jîlî ; ce jugement est d'ailleurs d'autant plus étonnant que la méthode doctrinale de ces maîtres consiste à dégager les contrastes ontologiques extrêmes et à envisager l'Unité essentielle, non point par réduction rationnelle, mais par une intégration intuitive du paradoxe (1).

Connaissance et Amour

C'est un trait caractéristique du Soufisme que ses expressions tiennent souvent la balance entre l'amour et la connaissance. L'expression affective, en effet, intègre plus facilement l'attitude religieuse, qui est le point de départ de toute spiritualité islamique ; le langage de l'amour permet d'énoncer les vérités les plus ésotériques sans entrer en conflit avec la théologie dogmatique ; enfin, l'ivresse d'amour correspond symboliquement à des états

(1) Selon l'expression de Sahl at-Tustarî : « On connaît Dieu par l'union des (qualités) contraires qui se réfèrent à Lui ».

de connaissance dépassant la pensée discursive. Il est aussi des expressions qui, sans relever de l'attitude amoureuse, évoquent cependant l'amour, parce qu'elles reflètent une beauté intérieure qui est le sceau de l'Unité dans l'âme. C'est de cette Unité que découlent la clarté et le rythme, tandis que toute crispation mentale, toute vanité du discours contredisent la simplicité, et partant la transparence de l'âme à l'égard de l'Esprit.

Parmi les auteurs soufis, certains, comme Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî, Ahmed ibn al-'Arîf, Suhrawardî d'Alep, al-Junayd et Abu-l-Hasan ash-Shâdhilî, manifestent une attitude foncièrement intellectuelle ; ils envisagent la Réalité divine comme l'essence universelle de toute connaissance. D'autres, tels que 'Omar ibn al-Fârid, Mançûr al-Hallâj et Jalâl ad-dîn Rûmî, s'expriment dans le langage de l'amour ; pour eux, la Réalité divine est avant tout l'objet illimité du désir. Mais cette diversité d'attitudes n'a rien à voir avec des divergences d'écoles, comme certains l'ont cru ; d'après eux, les Soufis utilisant un langage intellectuel auraient subi l'influence de doctrines étrangères à l'Islam, telles que le néoplatonisme, et seuls les représentants d'une attitude émotive seraient les porte-parole de la véritable mystique, issue de la perspective monothéiste. En réalité, la diversité dont il s'agit correspond à celle des vocations, qui se greffent tout naturellement sur les différents génies humains et trouvent toutes leur place dans le cadre du vrai *taçawwuf* ; la différence entre l'attitude intellectuelle et l'attitude affective n'est que la plus importante et la plus générale qu'on puisse observer dans ce domaine.

L'Hindouisme, qui se caractérise par une extrême différenciation des méthodes spirituelles, distingue expressément les trois voies de la connaissance (*jnâna*), de l'amour (*bhakti*) et de l'action (*karma*), et cette distinction se retrouve en fait dans toute tradition complète. Dans le Soufisme, la distinction des trois voies correspond à celle de trois principaux motifs de l'aspiration vers Dieu, à savoir la connaissance — ou gnose — (*al-ma'rifah*), l'amour (*al-mahabbah*) et la crainte (*al-khawf*) ; le Soufisme tend à la synthèse de ces trois attitudes plutôt qu'à la différenciation des voies respectives et, en fait, on peut observer

dans le Soufisme « classique » un certain équilibre entre les attitudes intellectuelles et émotives. La raison en est sans doute la structure générale de l'Islam, dont le fondement est la doctrine de l'Unité (*at-tawhîd*), d'où l'orientation intellectuelle qui s'impose à toutes les variantes de la vie contemplative ; quant à l'amour, il naît spontanément partout où la Réalité divine est assentie ou contemplée.

Ceci nous ramène à l'opinion suivant laquelle seuls les Soufis manifestant une attitude amoureuse seraient les véritables représentants de la mystique de l'Islam ; il y a là une fausse application de critères qui ne sont valables qu'à l'intérieur du Christianisme, dont le thème fondamental est l'Amour divin, de sorte que les porte-parole chrétiens de la gnose s'expriment, avec de rares exceptions, à travers le symbolisme de l'Amour. Il n'en va pas de même en Islam, où la primauté de la connaissance, à tous ses degrés, est incontestée (1). Du reste, la connaissance réelle, la gnose, n'implique nullement une affirmation du mental aux dépens des facultés émotives ; son organe étant le cœur, le centre secret et insaisissable de l'être, l'irradiation de la connaissance englobera toute la sphère de l'âme. Tel Soufi ayant réalisé la connaissance la plus « impersonnelle », s'exprime pourtant dans le langage de l'amour et rejette toute dialectique doctrinale ; chez lui, l'ivresse de l'amour correspondra à des états de connaissance informelle, dépassant toute pensée.

La distinction entre la voie de la connaissance et celle de l'amour se réduit en somme à une question de prédominance ; en fait, il n'y a jamais séparation complète entre ces deux modes de spiritualité. La connaissance de Dieu engendre toujours l'amour, et l'amour présuppose une connaissance — au moins indirecte et par reflet — de

(1) Remarquons ici en passant que si Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî attribue à l'expression *'ilm*, qui se traduit également par « connaissance », une signification plus universelle qu'à celle de *ma'rifah*, c'est parce que la première correspond, en théologie islamique, à un attribut divin ; *al-ma'rifah* — que l'on pourrait traduire par « gnose » au sens de Saint Clément d'Alexandrie — est une participation incidente à la Connaissance divine.

l'objet aimé. L'amour spirituel a pour objet la Beauté divine, qui est un aspect de l'Infinité ; par cet objet, le désir devient lucide : l'amour intégral, qui tourne autour d'un seul point ineffable, comporte une sorte d'infaillibilité subjective, c'est-à-dire que son infaillibilité ne s'applique pas, comme celle de la connaissance, aux vérités universelles et « objectives », mais seulement à tout ce qui fait partie de la relation « personnelle » de l'adorateur avec son Seigneur. C'est par son objet, la Beauté, que l'amour coïncide virtuellement avec la connaissance. En un certain sens, la Vérité et la Beauté sont le critère l'une de l'autre, bien que tout le monde ne sache pas appliquer ces critères, car les préjugés sentimentaux déforment le concept de la beauté, comme d'un autre côté le rationalisme limite la vérité.

Il est très significatif qu'il n'existe pour ainsi dire pas de métaphysicien musulman qui n'ait composé des poésies et dont la prose la plus ardue ne se transforme pas, à certains endroits, en un langage rythmé aux images poétiques. D'autre part, les poésies des plus célèbres chantres de l'amour, comme 'Omar ibn al-Fârid (1) ou Jalâl ad-dîn Rûmî, sont parsemées d'aperçus intellectuels.

Quant à l'attitude de crainte (*al-khawf*), qui correspond à la voie de l'action, elle ne se manifeste pas directement par le style de l'expression ; son rôle est implicite. Il est vrai que la crainte ne se tient qu'au seuil de la contemplation ; elle peut néanmoins, dans son actualité spirituelle, faire sortir l'homme de ce rêve collectif qu'est le « monde », et le mettre en face de la Réalité éternelle. L'amour est supérieur à la crainte, de même que la connaissance est supérieure à l'amour ; ceci n'est vrai, cependant, que pour la connaissance immédiate, qui dépasse la raison, c'est-à-dire la pensée discursive, car l'amour spirituel embrasse toutes les facultés individuelles et leur imprime le sceau de l'Unité (2).

(1) Cf. Emile Dermenghem : *L'Éloge du Vin, Poème mystique de 'Omar Ibn al Fâridh*, Paris, 1931.

(2) Sur la connaissance et l'amour, et la distinction des deux voies qui leur correspondent, voir Frithjof Schuon, *Perspectives spirituelles et Faits humains*, Paris, 1953.

Ahmed ibn al-'Arîf dit de l'amour (*al-mahabbah*) qu'il est « le début des vallées de l'extinction (*fanâ*) et la colline de laquelle on descend vers les degrés de l'anéantissement (*al-mahû*) ; c'est le dernier des degrés où l'avant-garde du commun des croyants rencontre l'arrière-garde des élus... » (1). Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî, par contre, considère l'amour comme la station suprême de l'âme ; il lui subordonne toute autre perfection humaine possible, ce qui peut sembler étrange chez un des représentants les plus éminents de la voie de la connaissance. C'est que, pour Ibn 'Arabî, la connaissance n'est pas une station de l'âme ; elle n'a, dans sa perfection, plus rien de spécifiquement humain, car elle s'identifie à son objet, qui est la Réalité divine. Dans son actualité immédiate, la connaissance n'est donc plus « du côté » de l'homme ou de l'âme, mais uniquement « du côté » de Dieu, car elle n'a plus de contour psychique ; en revanche, la station la plus élevée de l'âme n'est pas un corrélatif psychologique de la connaissance, tel que la prudence ou la véracité, mais elle est l'amour intégral, l'absorption complète de la volonté humaine par l'attraction divine ; c'est l'état « éperdu d'amour » dont le prototype humain est Abraham (2).

Les Branches de la Doctrine

N'étant pas une philosophie, c'est-à-dire une pensée toute humaine, la doctrine soufique ne se présente pas comme le développement homogène d'un point de vue mental ; elle englobe nécessairement une multiplicité de points de vue qui peuvent à l'occasion se contredire, à ne considérer que leurs formes logiques sans égard à la réalité universelle à laquelle tous se réfèrent. De ce fait, il arrive qu'un maître rejette telle assertion doctrinale d'un autre dont il reconnaît pourtant l'autorité. 'Abd al-Karîm al-Jîlî, par exemple, dans son livre *al-Insân al-Kâmil* (« L'Homme universel »), qui se fonde sur l'ensei-

(1) Cf. Ibn al-Arîf, *Mahâsin al-Majâlis*, texte arabe, traduction et commentaire par Asin Palacios, Paris 1933.
(2) Cf. Ibn 'Arabî, *La Sagesse des Prophètes*, chap. sur Abraham.

gnement d'Ibn 'Arabî, rejette l'affirmation de ce dernier que la Connaissance divine, comme toute science, dépend de son objet, parce que cette assertion pourrait faire croire que la Connaissance divine dépend du relatif ; or, Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî rapporte la Connaissance divine aux possibilités pures, principiellement contenues dans l'Essence divine, de sorte que l'apparente dualité entre la Connaissance et son objet n'existe que dans les termes et que la dépendance dont il parle n'est qu'une image logique de l'identité principielle du possible et du réel (1).

La doctrine soufique comporte plusieurs branches où l'on peut distinguer deux domaines principaux, celui des Vérités universelles (*al-Haqâïq*) et celui qui se réfère aux degrés humains et individuels de la voie (*ad-daqâïq*) ; en d'autres termes : la métaphysique et une « science de l'âme ». Ces domaines ne sont évidemment pas séparés par des cloisons étanches. La métaphysique englobe tout ; elle est cependant toujours envisagée selon des points de vue qui se rattachent à la réalisation spirituelle. La cosmologie dérive de la métaphysique et s'applique à la fois au macrocosme et au microcosme, en sorte qu'il existe une psychologie d'ampleur cosmique de même qu'une cosmologie procédant par analogie avec la constitution intérieure de l'homme.

Afin d'être parfaitement clair, nous voulons insister plus longuement sur ces rapports : à part les deux domaines (*al-Haqâïq* et *ad-daqâïq*) auxquels nous avons fait allusion, on peut distinguer également trois principaux domaines de la doctrine, à savoir la métaphysique, la cosmologie et la psychologie spirituelle, distinction qui correspond au ternaire « Dieu, monde (macrocosme), âme (microcosme) ». La cosmologie à son tour peut être conçue, soit par application des principes métaphysiques au cosmos, — c'est la contemplation de Dieu dans le monde, — soit par analogie avec la constitution de l'âme. La cosmologie, dans son

(1) De même, d'après Origène, la prescience divine se rapporte aux possibilités pures ; elle englobe les possibilités, mais elle ne les détermine pas, et c'est pour cela que la prescience divine et la volonté libre de l'homme ne s'excluent pas. Cf. la Philocalie d'Origène, sur le destin.

développement complet, comprend d'ailleurs nécessairement la réalité cosmique de l'âme ; d'autre part, une psychologie spirituelle ne saurait retrancher l'âme des principes cosmiques. Il n'y a, dans le tissu du cosmos, aucune césure radicale ; la discontinuité existe à sa manière, elle est ce qu'elle est, mais elle n'est guère concevable en dehors d'un principe d'unité qui en mesure le pas, et sans l'arrière-fond d'une continuité qui la manifeste. Ainsi par exemple, l'apparente discontinuité entre les individus, l'isolement de leurs centres de conscience respectifs, n'est que la marque de leur Essence unique qui transcende « verticalement » le plan « horizontal » de leur commune nature ; quant à la discontinuité entre la conscience individuelle en général et les degrés informels de l'Intelligence, elle existe en fonction du niveau quasi-matériel de la conscience, niveau qui la rattache « horizontalement » aux autres consciences formelles, mais qui la sépare en même temps de leur Essence unique.

Ainsi, la réalité se présente selon différents ordres de continuité, en conformité avec le point de vue qu'on assume ou que la nature des choses nous impose ; seule la métaphysique peut embrasser toutes ces diverses perspectives et leur attribuer leurs places dans ce tissu de visions qu'est l'univers.

La cosmologie est en soi une science analytique, selon le sens originel de ce terme ; elle ramène chaque aspect du cosmos à ses principes subjacents qui sont, en dernière analyse, le pôle actif et le pôle passif de l'existence, le principe « informant » et la substance plastique ou *materia prima* ; quant à l'intégration de ces principes complémentaires dans l'Unité première, elle ne relève pas de la cosmologie, mais de la métaphysique.

La psychologie soufique, disions-nous, ne sépare point l'âme de l'ordre métaphysique, ni de l'ordre cosmique. Le rattachement à l'ordre métaphysique pourvoit la psychologie spirituelle de critères qualitatifs qui font entièrement défaut à la psychologie profane ; celle-ci, en effet, n'étudie que le caractère dynamique des phénomènes psychiques, leur causalité médiate. Quand la psychologie moderne prétend à une sorte d'herméneutique des contenus de l'âme,

elle n'en reste pas moins enfermée dans une perspective individuelle, car elle ne saurait réellement distinguer entre des formes psychiques traduisant des réalités universelles et des formes apparemment symboliques mais véhiculant des impulsions individuelles. Le « subconscient collectif » n'a certes rien à faire avec la source réelle des symboles ; il est tout au plus un dépôt chaotique de résidus, un peu comme la fange de l'océan, qui retient les traces d'époques révolues.

Pour la psychologie profane, le seul lien entre le macrocosme et le monde de l'âme sont les impressions qui parviennent à ce dernier par les portes des sens ; la psychologie soufique, elle, envisage l'analogie constitutive entre le macrocosme et le microcosme humain. C'est dans cet ordre d'idées que se situent des sciences comme l'astrologie, dont le symbolisme a été incidemment utilisé par certains maîtres soufis (1).

Nous pouvons considérer toute la voie soufique comme une voie vers la connaissance de soi-même, selon la parole du Prophète : « Qui se connaît soi-même (*nafsahu*) connaît son Seigneur ». Cette connaissance, il est vrai, s'applique en dernière analyse à l'Essence unique, le Soi (*al-huwiyah*) immuable, et sous ce rapport elle se situe en dehors de toute perspective cosmologique, de même qu'en dehors de toute psychologie ; à un degré relatif, cependant, en tant qu'elle concerne la nature individuelle de l'être, la connaissance de soi-même comporte nécessairement une science de l'âme. Cette science est dans une certaine mesure une cosmologie ; elle est surtout une discrimination des mobiles de l'âme.

Pour montrer de quelle manière la discrimination de l'âme s'inspire de principes cosmologiques, nous mentionnerons ici, à titre d'exemple, quelques critères très généraux de l'inspiration (*al-wârid*) ; précisons d'abord qu'il ne s'agit pas, dans ce cas, de l'inspiration prophétique mais de l'intuition soudaine que provoquent normalement les pratiques spirituelles. Cette inspiration peut avoir des

(1) Cf. notre étude : *Une clef spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Muhyi-d-dîn Ibn 'Arabî*, Les Études Traditionnelles, Paris, 1950.

sources diverses ; elle n'est valable que lorsqu'elle provient du centre intemporel de l'être, c'est-à-dire quand elle vient de l'« Ange », du rayon de l'Intelligence universelle qui rattache l'homme à Dieu. Elle est trompeuse lorsqu'elle dérive du monde psychique, soit du psychisme individuel ou de son ambiance subtile, soit encore, à travers le psychisme humain, du monde infra-humain et de son pôle satanique. L'inspiration provenant de l'Ange — et implicitement de Dieu — communique toujours un aperçu qui éclaire le « moi » et le relativise en même temps, en dissolvant certaines de ses illusions ; l'inspiration de provenance psychique individuelle est porte-parole d'une passion cachée, elle a donc quelque chose d'égocentrique et ne va pas sans prétention directe ou indirecte ; quant à l'inspiration émanant du pôle satanique, elle comporte en outre une inversion de rapports hiérarchiques et la négation d'une réalité supérieure. L'impulsion venant du côté de l'âme individuelle ou collective insiste inlassablement sur le même objet — l'objet d'un désir — tandis que l'influence satanique ne se sert que provisoirement d'un appât passionnel : ce qu'elle veut, ce n'est pas l'objet de la passion mais la négation implicite d'une réalité spirituelle ; c'est pour cette raison que le diable évince la discussion en changeant de « thème » chaque fois qu'on détruit son argument. Il ne discute que pour troubler ; l'âme passionnelle, par contre, possède une certaine conséquence logique, en sorte que son impulsion peut être canalisée à force d'arguments suffisamment tranchants ; l'impulsion satanique, elle, doit être rejetée en bloc. Les trois tendances dont il s'agit ici, et qui correspondent respectivement à la réintégration dans l'Essence, à la dispersion centrifuge et à la « chute » dans le chaos infrahumain, ont leurs analogies dans l'ordre universel (1).

On pourrait s'étonner de voir tant de livres soufiques traiter des vertus, alors que la Connaissance (*al-ma'rifah*) est le seul but de la Voie, et la concentration perpétuelle sur Dieu la seule condition nécessaire pour y parvenir. Mais si les vertus sont loin d'être négligeables, c'est pré-

(1) L'Hindouisme les appelle *sattva*, *rajas* et *tamas*.

cisément parce qu'aucune modalité de la conscience ne peut être considérée comme située en dehors de la Connaissance intégrale — ou de la Vérité —, ni aucune attitude intérieure comme indifférente. La « vision du cœur » (*ru'yat al-qalb*) est une connaissance de l'être entier ; il est impossible que le cœur s'ouvre à la Vérité divine tant que l'âme garde une attitude qui — sinon consciemment, du moins en fait — nie cette Vérité ; et cette alternative est d'autant plus précaire que le domaine de l'âme (*an-nafs*) est *a priori* régi par l'illusion égocentrique qui, elle, suppose un point aveugle (1). Cela revient à dire que la science des vertus, qui applique la Vérité divine à l'âme, concerne directement la réalisation spirituelle ; ses critères sont des plus subtils ; on ne saurait la résumer par un schéma d'injonctions morales, et ses fixations ne sont que des paradigmes ; son objet, la vertu spirituelle, est pour ainsi dire un symbole vécu, dont la juste perception dépend d'un certain développement intérieur ; ce qui n'est pas nécessairement le cas de la compréhension doctrinale.

En un certain sens, la méthode soufique consiste dans l'art de maintenir l'âme ouverte à l'influx de l'Infini ; or, l'âme possède une tendance naturelle à se refermer sur elle-même, et cette tendance ne peut être compensée que par un mouvement contraire qui, s'exerçant sur le même plan, est précisément la vertu. La Vérité métaphysique comme telle est impersonnelle et immobile ; la vertu la traduit en mode « personnel ».

La vertu spirituelle n'est pas nécessairement une vertu sociale dans un sens immédiat ; les manifestations extérieures d'une même vertu peuvent d'ailleurs différer selon les points de vue et les circonstances. Ainsi, certains Soufis ont manifesté leur mépris du monde en portant des vêtements pauvres et rapiécés, d'autres ont affirmé la même

(1) L'être a cependant toujours une certaine conscience de la fausseté de son attitude, même si sa raison ne s'en rend pas compte ; il est dit dans le Coran : « Assurément l'homme est conscient de lui-même (ou : de sa propre âme), même s'il profère des excuses. » (LXXV, 13). — L'homme qui veut réaliser la Connaissance divine tout en méprisant la vertu, est comme un voleur qui voudrait devenir juste sans restituer le produit de son vol.

attitude intérieure par le port de vêtements somptueux ; chez tel Soufi, l'affirmation de sa personne n'est en réalité qu'une soumission à la vérité impersonnelle qu'il incarne ; son humilité est son extinction dans un aspect de gloire qui ne lui appartient pas.

Si la vertu soufique coïncide dans la forme avec la vertu religieuse, elle en diffère cependant par son essence contemplative : par exemple, la vertu de la gratitude se fonde, chez le commun des croyants, sur le souvenir de bienfaits reçus de la part de Dieu ; elle implique le sentiment que ces bienfaits sont plus réels que les souffrances subies par ailleurs. Chez le contemplatif, ce sentiment fait place à la certitude : pour lui, la plénitude de l'Être présent dans chaque fragment de l'existence est infiniment plus réelle que les limites des choses ; certains Soufis vont jusqu'à éprouver une joie dans ce qui, pour d'autres, ne serait qu'une douloureuse négation d'eux-mêmes.

Les vertus spirituelles sont comme des supports de la Vérité divine (*al-Haqîqah*) dans l'homme ; elles en sont aussi des reflets. Or, tout reflet implique une certaine inversion par rapport à sa source : la pauvreté spirituelle (*al-faqr*), par exemple, est le reflet inverse de la plénitude de l'Esprit. La sincérité (*al-ikhlâç*) et la véracité (*aç-çidq*) sont des expressions de l'indépendance de l'esprit à l'égard des tendances psychiques, et la noblesse (*al-karam*) est un reflet humain de la Grandeur divine (1) ; dans ces vertus « positives », l'inversion réside dans le mode et non dans le contenu, c'est-à-dire qu'elles sont comme saturées d'humilité, alors que leurs prototypes sont faits de majesté et de gloire.

L'Exégèse soufique du Coran

Dès lors que le Soufisme représente l'aspect intérieur de l'Islam, sa doctrine est en substance un commentaire ésotérique du Coran. Or, le Prophète lui-même a donné

(1) Un des livres les plus profonds qui aient été écrits sur les vertus spirituelles, est celui d'Ibn al-'Arîf : *Mahâsin al-Majâlis* (réédité et traduit de l'arabe par Asin Palacios ; version française chez P. Geuthner, Paris, 1933).

la clé de toute exégèse coranique dans ses enseignements oralement transmis et vérifiés par la concordance des chaînes d'intermédiaires (1). Parmi ces paroles prophétiques, certaines sont fondamentales pour le Soufisme, à savoir celles que le Prophète énonçait en sa qualité, non de législateur, mais de saint contemplatif — et qu'il adressait à ceux de ses compagnons qui furent par la suite les premiers maîtres soufis — puis celles où Dieu parle directement par la bouche du Prophète et qu'on appelle « sentences saintes » (*ahâdîth qudsiyah*). Celles-ci relèvent du même degré d'inspiration que le Coran, mais non du même mode « objectif » de révélation ; elles énoncent, du reste, des vérités qui n'étaient pas destinées à toute la communauté religieuse, mais aux seuls contemplatifs. C'est de là que part l'exégèse soufique du Coran.

Comme l'a dit le Prophète, chaque parole du Coran comporte plusieurs sens (2), ce qui est d'ailleurs un trait commun de tous les textes révélés, parce que le processus de la révélation retrace en quelque sorte celui de la manifestation divine, qui implique également une multiplicité

(1) Pour juger de l'authenticité des *ahâdîth* du Prophète, certains « spécialistes » croient pouvoir établir les critères suivants, en dépit de treize siècles d'érudition musulmane : 1° Si tel *hadîth* peut être interprété en faveur d'un groupe ou d'une école quelconque, c'est qu'il a certainement été inventé ; si par exemple it est en faveur de la vie spirituelle, c'est les Soufis qui l'ont inventé ; si par contre il prête un argument aux littéralistes hostiles à la spiritualité, c'est ceux-ci qui l'ont fabriqué. 2° Plus la chaîne des intermédiaires — indiquée par les traditionalistes — est complète, plus il y a de chances que le *hadîth* mentionné soit faux, parce que, pense-t-on, c'est en fonction de l'éloignement historique que s'accroît l'exigence de preuves. De tels arguments sont proprement diaboliques, car ils se réduisent en somme à ce raisonnement : si tu ne m'apportes pas de preuve, c'est que tu as tort ; si tu m'en apportes, c'est que tu en as besoin, donc tu as encore tort. Comment ces orientalistes peuvent-ils croire que d'innombrables savants musulmans — d'hommes qui craignaient Dieu et l'enfer — aient pu délibérément fabriquer des sentences prophétiques ? On dirait que la mauvaise foi est la chose la plus naturelle du monde ; mais les « spécialistes » n'ont guère le sens des incompatibilités psychologiques.

(2) Selon une parole du Prophète, « il n'a pas été révélé de verset coranique qui n'ait pas un aspect extérieur et un aspect intérieur. Chaque lettre a son sens défini (*hadd*), et chaque définition implique un lieu d'ascension (*matla'*) ».

de degrés. L'interprétation des sens « intérieurs » du Coran se fonde à la fois sur la nature symbolique des choses mentionnées et sur les significations multiples des mots ; toute langue relativement primordiale, telle que l'arabe, l'hébreu ou le sanskrit, possède un caractère synthétique, une expression verbale impliquant encore toutes les modalités d'une idée, du concret à l'universel (1). L'exégèse ordinaire du Coran, peut-on dire, envisage les expressions dans leur sens immédiat, alors que l'exégèse soufique en découvre les significations transposées ; ou encore, l'exotérisme les comprend d'une manière conventionnelle, tandis que l'interprétation soufique en conçoit le caractère direct, originel et spirituellement nécessaire. Par exemple, quand le Coran dit que celui qui accepte d'être guidé par Dieu sera guidé « pour lui-même » (*linafsihi*), — ce qui signifie aussi : « vers lui-même » — et que celui qui reste ignorant l'est « sur lui-même » (*'alà nafsihi*) (2), l'interprétation des exotéristes se limitera à l'idée de la récompense que recevra celui qui obéit à l'injonction divine ; le Soufi par contre entendra ce verset coranique dans le sens de cette parole du Prophète : « Celui qui se connaît soi-même (*nafsahu*), connaît son Seigneur » (3) ; interprétation qui n'est pas moins fidèle au sens littéral que celle de l'exotériste ; au contraire, l'interprétation soufique fait ressortir toute la rigueur logique de la formule sans d'ailleurs exclure l'application envisagée par les docteurs de l'« extérieur ». De même, quand le Coran affirme que la création des cieux et de la terre, et de tous les êtres, était pour Dieu « comme la création d'une seule âme », l'exotériste y verra tout au plus la simultanéité de la créa-

(1) Cette polyvalence de l'expression a d'ailleurs son analogie dans l'art figural des civilisations « archaïques », où l'image d'un objet peut désigner à la fois une chose concrète, une idée générale et un principe universel.

(2) Coran, XVII, 14 ; voir aussi : IV, 104.

(3) Cette interprétation se trouve d'ailleurs confirmée par le contexte du passage coranique cité ; ainsi, lorsqu'il y est dit que l'homme, au jour de la résurrection, reçoit un livre ouvert : « lis ton livre, il suffit que tu fasses toi-même ton compte aujourd'hui », le jugement dernier se présente comme une connaissance de soi-même, à l'égard de laquelle la volonté de l'homme sera désormais entièrement passive.

tion totale, alors que l'ésotériste en déduira en même temps l'unité intrinsèque du cosmos, qui est constitué comme un seul être universel.

Parfois, l'exégèse soufique renverse en quelque sorte la signification exotérique du texte ; c'est ainsi que les menaces divines de destruction et d'anéantissement, « extérieurement » appliquées aux damnés, sont incidemment interprétées comme décrivant la discrimination et l'extinction de l'âme lors de la réalisation spirituelle. En effet, le point de vue propre à l'individualité comme telle et celui de l'intellect transcendant et impersonnel peuvent se contredire par le fait même de leur opposition, réelle mais non absolue.

Enfin, il y a l'exégèse fondée sur le symbolisme phonétique du Coran ; selon cette science, chaque lettre, c'est-à-dire chaque son — l'écriture arabe étant phonétique — correspond à une détermination du son primordial et indifférencié qui, lui, est comme la substance de l'énonciation divine perpétuelle.

L'Européen moderne a de la peine à concevoir qu'un texte sacré, bien qu'il soit manifestement lié à certaines contingences historiques, corresponde jusque dans sa forme sonore à des réalités d'ordre supra-individuel ; il ne sera donc pas inutile de résumer ici brièvement la théorie de la révélation du Coran : comme l'affirme la sourate *al-qadr* (XCVII) le Coran fut « descendu » globalement, dans la « nuit de la prédestination », comme un état indifférencié de connaissance divine, et se « fixa », non pas dans le mental du Prophète, mais dans son corps, c'est-à-dire dans la modalité de conscience qui s'identifie au corps et dont la nature relativement indifférenciée s'apparente à la pure potentialité cosmique (1). Toute potentialité

(1) René Guénon écrit de la « nuit de la prédestination » (*laylat-ul-qadr*), où s'accomplit la descente (*tanzîl*) du Coran : « ...cette nuit, suivant le commentaire de Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî, s'identifie au corps même du Prophète. Ce qui est particulièrement à remarquer ici, c'est que la « révélation » est reçue, non dans le mental, mais dans le corps de l'être qui est « missionné » pour exprimer le Principe : *Et Verbum caro factum est*, dit aussi l'Évangile (*caro* et non pas *mens*), et c'est là, très exactement, une autre expression, sous la forme propre à la tradition chrétienne, de ce que représente *laylat-ul-qadr*

est une « nuit » parce qu'elle contient les possibilités de manifestation d'une manière globale et confuse. De même, l'état de réceptivité parfaite, qui est l'état du Prophète lors de la « descente » du Coran, est une « nuit » dans laquelle aucune connaissance distinctive ne pénètre ; la manifestation est ici comparée au jour. Cet état est aussi une « paix » à cause de la Présence divine, qui comprend toutes les réalités premières des choses — tous les « commandements » divins — dans leur plénitude immuable :

« En vérité, Nous [Dieu] l'avons fait descendre [le Coran] dans la nuit de la prédestination.

Et qu'est-ce qui t'apprend ce qu'est la nuit de la prédestination [puisque la raison ne peut pas la concevoir] ?

La nuit de la prédestination est meilleure que mille mois [c'est-à-dire qu'une durée indéfinie] ;

[Dans cette nuit] les Anges et l'Esprit (*ar-Rûh*) descendent, avec la permission [ou le plein-pouvoir] de leur Seigneur pour tout commandement (*amr*) [pour régler toutes choses] ;

Elle est paix, jusqu'au lever de l'aurore » (Coran, XCVII).

L'état de connaissance intégrale, qui était caché dans la « nuit de la prédestination », insondable pour la pensée, se traduisait ensuite en paroles, au fur et à mesure que les événements extérieurs en actualisaient tel ou tel aspect ; et c'est de là que vient la fragmentation du texte en de multiples parties et la répétition, en des variations toujours nouvelles, des mêmes vérités essentielles à la fois simples et rationnellement inépuisables. Cette traduction en paroles se fit d'ailleurs par nécessité cosmique, comme l'éclair qui descend de nuages sursaturés, et sans élaboration discursive, d'où le caractère direct de la forme, tant pour l'image mentale que pour la sonorité des phrases, où vibre encore la puissance spirituelle qui les a fait jaillir.

Afin d'éviter toute équivoque, nous préciserons encore que ceci n'a aucun rapport avec certaines spéculations modernes sur le « jaillissement » psychique à partir de

dans la tradition islamique ». (*Les Deux Nuits* ; dans « Études traditionnelles », nos d'avril et de mai 1939).

quelque source inconsciente ; ce que nous appelons cosmique, au sens traditionnel de ce terme, n'implique nullement l'inconscience, du moins pas pour le principe qui opère une telle « descente » (1). La théorie traditionnelle de la révélation du Coran est d'ailleurs essentiellement la même que celle de la révélation du Véda dans l'Hindouïsme : comme le Coran, le Véda subsiste de toute éternité dans l'Intellect divin, et sa « descente » s'opère en vertu de la primordialité du son ; les *rishis* — à l'instar des prophètes — le reçurent par inspiration — visuelle aussi bien qu'auditive — et le transmirent tel qu'ils l'avaient vu et entendu, sans discrimination mentale de leur part. Relevons à ce propos une autre théorie hindoue concernant la révélation, car elle peut également faire comprendre certains caractères du Coran : comme le texte révélé a uniquement pour but la connaissance de Dieu, les choses de ce monde qu'il cite, à titre d'exemples ou de paraboles, doivent être comprises selon l'expérience courante, c'est-à-dire selon la subjectivité collective des hommes et non pas comme les objets d'une affirmation scientifique (2).

Au premier abord, le commentaire métaphysique du Coran paraît intellectuellement supérieur au texte même, pour la simple raison que le langage coranique est de forme religieuse et qu'il semble de ce fait lié à l'émotivité humaine et à l'anthropomorphisme de l'imagination, alors que le commentaire expose directement les vérités universelles ; l'exégèse, cependant, a les désavantages de l'expres-

(1) La révélation est « surnaturelle » parce que divine ; elle est cependant aussi « naturelle » sous un autre rapport. Il y a d'ailleurs, même dans le domaine sensible, des événements qui, tout en y étant naturels, en brisent la continuité « normale » et qui sont comme des images de la révélation : nous avons déjà mentionné l'éclair ; la neige est, elle aussi, comme l'image d'une « descente » divine qui transfigure le monde et en efface les impuretés ; elle exprime moins une inspiration qu'un état de sanctification.

(2) Par exemple, quand un livre sacré comme le Coran mentionne le mouvement des astres, il se place au point de vue géocentrique, parce que cette perspective est naturelle à l'homme ; elle comporte d'ailleurs un symbolisme immédiat, en conformité avec la position prédestinée de l'homme dans le cosmos.

sion abstraite, tandis que le texte sacré possède les qualités du symbole concret, à savoir la nature synthétique où une seule forme succincte englobe des significations indéfiniment variées. Les exégètes soufiques savent que la forme anthropomorphe — et pour ainsi dire ingénue — du texte sacré ne répond pas uniquement à une nécessité pratique, celle d'être accessible à l'ensemble d'une collectivité humaine et par conséquent à tout homme (1) ; ils savent que ce langage correspond en même temps au processus de la manifestation divine, en ce sens que l'Esprit divin aime en quelque sorte à se revêtir de formes concrètes, simples et non-discursives, et que c'est là un aspect de l'incommensurabilité de Dieu, qui « n'a pas honte de prendre une mouche pour symbole », comme dit le Coran (2).

(1) « Les écritures révélées comme loi commune (*sharî'ah*) s'expriment, en parlant de Dieu, de manière que la majorité des hommes en saisissent le sens le plus proche, tandis que l'élite en comprend tous les sens, à savoir toute signification qu'implique chaque parole conformément aux règles de la langue employée », (Muhyid-d-dîn ibn 'Arabî, *Sagesse des Prophètes*, chap. sur Noé). — « Les prophètes se servent d'un langage concret parce qu'ils s'adressent à la collectivité et qu'ils se fient à la compréhension du sage qui les entendrait. S'ils parlent au figuré, c'est à cause du commun et parce qu'ils connaissent le degré d'intuition de ceux qui comprennent vraiment... Tout ce que les prophètes apportèrent de sciences est revêtu de formes accessibles aux plus communes capacités intellectuelles, afin que celui qui ne va pas au fond des choses s'arrête à ce vêtement et le prenne pour tout ce qu'il y a de plus beau, tandis que l'homme de compréhension subtile, le plongeur qui pêche les perles de la Sagesse, sait indiquer pourquoi telle Vérité [divine] se revêtit de telle forme terrestre... Dès lors que les prophètes, les envoyés (*rusul*) divins et leurs héritiers [spirituels] savent qu'il y a dans le monde et dans leurs communautés des hommes possédant cette intuition, ils s'appuient, pour leurs démonstrations, sur un langage concret, également accessible à l'élite comme à l'homme du commun, en sorte que l'homme d'élite en tire à la fois ce qu'en tire l'homme du commun et davantage... » (*ibid.*, chapitre sur Moïse).

(2) Saint Denis l'Aréopagite écrit dans ce même sens : « ... Si donc, dans les choses divines, l'affirmation est moins juste, et la négation plus vraie, il convient qu'on n'essaie point d'exposer, sous des formes qui leur sont analogues, ces secrets enveloppés d'une sainte obscurité ; car ce n'est point abaisser, c'est relever au contraire les célestes beautés que de les dépeindre sous des traits évidemment inexacts, puisqu'on avoue par là qu'il y a tout un monde entre elles et les objets matériels... Du reste, il faut se souvenir que rien de ce qui existe n'est radicalement dépouillé de quelque beauté ; car

Cela signifie que la limitation inhérente au symbole ne saurait rabaisser le Symbolisé, au contraire. Car c'est précisément en vertu de Sa perfection — ou de Son infinité — qu'Il Se reflète par des « signes » toujours uniques, à tous les niveaux possibles de l'existence.

***

Selon le Prophète, tout ce que contiennent les livres révélés se retrouve dans le Coran, et tout ce que contient le Coran est résumé dans la sourate *al-fâtihah* (« Celle qui ouvre ») ; celle-ci est contenue à son tour dans la formule *bismillâhi-r-Rahmâni-r-Rahîm* (« au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux »). La sourate *al-fâtihah* constitue le texte principal de la prière rituelle ; quant à la formule mentionnée, qu'on appelle communément la *basmalah*, elle est la formule de consécration, laquelle se prononce avant toute récitation sacrée et tout acte rituel. Selon une autre tradition, qu'on fait généralement remonter au calife 'Alî, le neveu du Prophète, la *basmalah* est essentiellement contenue dans sa première lettre, le *bâ*, et celle-ci dans son point diacritique, qui symbolise ainsi l'Unité principielle.

Dans la traduction conventionnelle de la *basmalah*, que nous venons de citer, l'interprétation des deux noms *ar-Rahmân* et *ar-Rahîm* par « le Clément » et « le Miséricordieux » n'est qu'approximative, à défaut de synonymes français. Les deux noms impliquent l'idée de la Miséricorde (*ar-Rahmah*) ; *ar-Rahmân* correspond à la Miséricorde qui « englobe toutes choses », suivant une expression coranique ; il exprime la plénitude de l'Être, Sa béatitude essentielle, et la nature universelle de Son rayonnement ; *ar-Rahîm* correspond à la Grâce. Comme *Rahmân*, Dieu Se manifeste sous l'apparence du monde ; comme *Rahîm*, Il Se manifeste divinement à l'intérieur du monde.

Les trois noms divins mentionnés dans la *basmalah*

toutes choses sont évidemment bien, dit la Vérité même ». (*De la Hiérarchie Céleste*, ch. II, trad. par Mgr Darboy). Si le symbole et son archétype sont incommensurables, il n'en n'existe pas moins une analogie rigoureuse entre le premier et le second, ainsi que Saint Denis l'explique par ailleurs.

reflètent trois « dimensions » ou trois « phases » de l'Infinité divine, s'il est permis de s'exprimer ainsi : le nom *Allâh* symbolise, par son caractère indéterminé, l'Infini dans sa transcendance absolue ; Dieu, par Son infinité, est « riche en Lui-même ». Le nom *ar-Rahmân* exprime l'« Infinité surabondante » : par là-même que l'Infini n'exclut aucune réalité possible, serait-elle Son apparente limitation, Il est la cause du monde ; la manifestation du monde est une pure « miséricorde », car par elle Dieu s'épanche sur les possibilités limitatives, qui n'ajoutent rien à Sa plénitude essentielle. Le nom *ar-Rahîm* exprime l'« Infinité immanente » : le monde, qui semble limiter l'Infini, ne se limite en réalité que lui-même ; il ne saurait exclure l'Infini, qui descend mystérieusement en lui et le résorbe virtuellement dans Sa plénitude. L'Infinité divine comporte nécessairement ce ternaire d'aspects.

Nous donnons ici la traduction de la sourate *al-fâtihah*, « celle qui ouvre », c'est-à-dire qui est l'introduction du Coran ;

« Louange à Dieu, le Maître des mondes,
le Clément, le Miséricordieux,
le Roi du jour du jugement.
C'est Toi que nous adorons, et c'est auprès de Toi que nous cherchons refuge.
Conduis-nous sur la voie droite,
la voie de ceux sur lesquels est Ta grâce,
non de ceux qui subissent Ta colère, ni de ceux qui errent ».

La division tripartite est traditionnelle : la première partie de la sourate, jusqu'aux paroles : « le Roi du jour du jugement », mentionne les principaux aspects de la Divinité ; la dernière partie, commençant avec les mots : « Conduis-nous sur la voie droite », énumère les tendances fondamentales de la créature ; le verset intermédiaire exprime la relation entre Dieu et l'homme, laquelle est une relation à double face, faite de dépendance et de participation.

Par la louange (*al-hamd*) offerte à Dieu, l'esprit prend son essor à partir de tout ce qui, dans le monde, ne se

réduit pas aux seules limites des choses et ne s'épuise pas dans leur apparence de faits ; toute qualité positive comporte un fond de réalité inépuisable ; toute couleur, par exemple, est à la fois évidente et insondable dans son unicité essentielle, qui révèle l'Être unique, le « Maître des mondes ».

L'Être Lui-même s'efface devant l'Infini, et Celui-ci se manifeste par l'Être selon les deux « dimensions » décrites plus haut, la première étant la plénitude « statique » d'*ar-Rahmân*, et la seconde la plénitude « dynamique », c'est-à-dire salvatrice et immanente d'*ar-Rahîm*. D'autre part, la Béatitude-Miséricorde (*ar-Rahmah*) déploie et comble la créature, tandis que la Rigueur (*al-Jalâl*), qui est une expression de la « Majesté » ou transcendance divine, resserre la créature et la rend impuissante.

Dans l'ordre des catégories de l'existence individuelle, c'est le temps qui manifeste la Rigueur ; consumant ce monde-ci et les êtres qui s'y trouvent, il leur rappelle leur « dette » envers leur Principe d'existence. La totalité du temps, son cycle complet, est le « jour [du payement] de la dette » (*yawm ad-dîn*), ce qui signifie également « le jour de la religion », car la religion est comme la reconnaissance d'une dette (1). La même expression signifie aussi le « jour du jugement », qui n'est autre que la réintégration finale du cycle temporel dans l'intemporel. Cette réintégration peut se concevoir à divers degrés, selon qu'on envisage la fin de l'homme, la fin de ce monde-ci ou celle de tout l'univers manifesté, car « toute chose est périssable, sauf Sa Face », comme dit le Coran.

Dans l'intemporel, la liberté prêtée aux êtres individuels retourne à sa source divine ; en « ce jour-là », Dieu seul est le « Roi absolu » : l'essence même du « libre arbitre », son fond inconditionné, s'identifie dès lors à l'Acte divin. C'est en Dieu seul que la liberté, l'acte et la vérité coïncident (2), et c'est pour cela que certains Soufis disent que

(1) C'est là également un des sens du terme latin *religio*.

(2) La liberté étant partout ce qu'elle est, c'est-à-dire sans contrainte interne, on peut dire que l'homme est libre de se damner, de même qu'il est libre de se jeter dans un abîme, s'il le veut ; cependant, dès que l'homme passe à l'action, la liberté devient illu-

les êtres, au jugement dernier, se jugeront eux-mêmes en Dieu, conformément d'ailleurs à un texte coranique selon lequel ce sont les membres de l'homme qui accusent ce dernier.

L'homme est jugé d'après sa tendance essentielle ; celle-ci peut être conforme à l'attraction divine, elle peut être opposée à elle ou encore indécise entre les deux directions ; ce sont là respectivement les voies de « ceux, sur lesquels est Ta grâce », de « ceux qui subissent Ta colère », et de « ceux qui errent », c'est-à-dire qui se dispersent dans l'indéfinité de l'existence, où ils tournent pour ainsi dire en rond. En parlant de ces trois tendances, le Prophète dessina une croix : la « voie droite » est la verticale ascendante ; la « colère divine » agit en sens inverse ; la dispersion de ceux qui « errent » est dans l'horizontale. Les mêmes tendances fondamentales se retrouvent dans tout l'univers ; elles constituent les dimensions ontologiques de la « hauteur » (*at-tûl*), de la « profondeur » (*al-'umq*) et de l'« ampleur » (*al-'urd*). L'Hindouisme désigne ces trois tendances cosmiques (*gûnas*) par les noms de *sattva*, *rajas* et *tamas*, *sattva* exprimant la conformité au Principe, *rajas* la dispersion centrifuge et *tamas* la chute (1), non seulement dans un sens dynamique et cyclique, bien entendu, mais aussi dans un sens statique et existentiel (2).

soire dans la mesure où elle va contre la vérité : celui qui se jette volontairement dans un abîme, se prive par là même de sa liberté d'agir. Il en va de même pour l'homme à tendance infernale : il devient l'esclave de son choix, tandis que l'homme à tendance spirituelle s'élève vers une plus grande liberté. D'autre part, puisque la réalité de l'enfer est faite d'illusion, — car l'éloignement de Dieu ne peut être qu'illusoire, — l'enfer ne saurait exister éternellement à côté de la Béatitude, bien que, selon sa propre vision, sa fin ne puisse pas se concevoir ; c'est là l'éternité à rebours des états de damnation. Ce n'est donc pas sans raison que les Soufis insistent sur la relativité de toute chose créée, et affirment que le feu de l'enfer se refroidira après une durée indéfinie ; tous les êtres seront finalement résorbés en Dieu. Quoi qu'en pensent certains philosophes modernes, la liberté et l'arbitraire se contredisent ; l'homme est libre de choisir l'absurde, mais il n'est pas libre en tant qu'il le choisit ; la liberté et l'acte ne coïncident pas dans la créature.

(1) Cf. René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix.*

(2) Si la stupidité, l'erreur, le vice, la laideur, etc., sont des mani-

On peut dire également qu'il n'y a, pour l'homme, qu'une seule tendance essentielle, celle qui le ramène vers sa propre Essence éternelle ; toutes les autres tendances ne sont que l'expression de l'ignorance créaturielle, aussi seront-elles retranchées, jugées. La demande que Dieu nous conduise sur la voie droite n'est donc rien d'autre que l'aspiration vers notre propre Essence prétemporelle. Selon l'exégèse ésotérique, la « voie droite » (*aç-çirât al-mustaqîm*) est l'Essence unique des êtres, comme l'indique ce verset de la sourate *Hûd* : « Il n'y a pas d'être vivant que Lui (Dieu) ne tienne par la mèche de l'occiput (1) ; en vérité, mon Seigneur est sur une voie droite » (2). Ainsi cette prière correspond à la demande essentielle et foncière de toute créature ; elle est exaucée par là même qu'elle est proférée.

L'aspiration de l'homme vers Dieu comporte les deux aspects qu'exprime le verset : « C'est Toi que nous adorons [ou servons], et c'est auprès de Toi que nous cherchons refuge [ou aide] » ; l'adoration, c'est l'effacement de la volonté individuelle devant la Volonté divine, qui se révèle extérieurement par la Loi sacrée et intérieurement par les mouvements de la Grâce ; le recours à l'aide divine, c'est la participation à la Réalité divine par la Grâce et, plus directement, par la Connaissance. En dernière analyse, les mots : « C'est Toi que nous adorons » correspondent à l'« extinction » (*al-fanâ*), et les mots « c'est auprès de Toi que nous cherchons refuge » à la « subsistance » (*al-baqâ*) dans l'Être pur. Le verset que nous venons de mentionner est ainsi l'« isthme » (*al-barzakh*) entre les deux « océans » de l'Être (absolu) et de l'existence (relative) (3).

festations de *tamas*, il en est de même, sur une autre échelle, de la matière, de la pesanteur, de l'obscurité, etc., mais ces catégories sont alors « neutres », donc susceptibles d'un symbolisme positif aussi bien que négatif.

(1) On se rappellera le symbolisme hindou selon lequel l'être est relié au Principe par l'intermédiaire du « rayon solaire » passant par la couronne de la tête (*sushumnâ*).

(2) v. 55.

(3) Cf. les versets coraniques : « (Dieu) produit les deux mers qui se rencontrent ; entre les deux est un isthme qu'elles ne dépassent pas » (LV, 19 et 20).

II

Fondements doctrinaux

Des Aspects de l'Unité

La doctrine islamique est contenue tout entière dans le *Tawhîd*, l'« affirmation de l'Unité divine ». Pour le commun des croyants, cette affimation est l'axe évident et simple de la religion ; pour le contemplatif, elle est la porte s'ouvrant sur la réalité essentielle. L'apparente simplicité rationnelle de l'Unité divine se différencie dans l'esprit du contemplatif à mesure qu'il y pénètre ; les divers aspects que l'Unité comporte logiquement iront en s'approfondissant jusqu'à ce que leurs contrastes ne puissent plus être conciliés par la seule pensée discursive, pensée qu'ils porteront à ses limites extrêmes, ouvrant ainsi l'esprit à une synthèse qui se situe au delà de toute conception formelle. C'est dire que seule l'intuition informelle accède à l'Unité (1).

C'est la formule fondamentale de l'Islam, le « témoignage » (*shahâdah*) qu'« il n'y a pas de divinité, si ce n'est La Divinité » (*lâ ilâha ill-Allâh*), qui « définit » pour ainsi dire l'Unité divine. Cette formule doit être

(1) Dans la contemplation chrétienne, l'Unité divine se déploie dans les Trois Hypostases de la Trinité. La différence avec la contemplation soufique consiste en ce que, pour le contemplatif chrétien, les Trois Hypostases sont envisagées d'emblée comme des Réalités ultimes. Elles commencent, il est vrai, par n'être qu'un « mystère » imperméable à la pensée, l'Unité de la Nature divine pouvant seule être assentie directement ; par la suite, les Trois « Personnes » deviennent évidentes, avec leurs rapports réciproques, et c'est de cette diversité indivise en Dieu que l'intuition — non pas la contemplation — s'élève enfin à la Nature une — « Un seul Dieu parce qu'un seul Père », disaient les Pères grecs —, Nature inaccessible à toute unification purement rationnelle.

traduite comme nous l'indiquons et non pas, comme on le fait ordinairement, par : « il n'y a pas de dieu sauf Allâh », car il convient de lui conserver son apparence de pléonasme ou de paradoxe : sa première partie — appelée « le dépouillement » (*as-salb*) ou « la négation » (*an-nafy*) — nie d'une manière générale la même notion de divinité (*ilâh*) que sa seconde partie — « l'affirmation » (*al-ithbât*) — affirme par isolement ; autrement dit, la formule entière postule une idée — celle de divinité — qu'elle nie en même temps comme genre ; c'est là exactement le contraire d'une « définition », car définir une chose c'est non seulement en déterminer la « différence spécifique », mais en même temps la ramener au « genre prochain », donc à des conceptions générales ; or, comme l'indique la *shahâdah*, la Divinité se « définit » précisément par le fait que Sa réalité échappe à toute catégorie. Ce paradoxe est analogue à celui qu'impliquent les formules taoïstes : « La voie qui peut être parcourue n'est pas la véritable Voie », et « Le nom qui peut être nommé n'est pas le véritable Nom » (1) ; dans ce cas comme dans celui du « témoignage » islamique, une idée est provisoirement offerte à la pensée, puis soustraite à toutes les catégories de celle-ci.

La formule « il n'y a pas de divinité, si ce n'est La Divinité » contient simultanément deux sens apparemment opposés l'un à l'autre : d'une part, elle distingue entre autre-que-Dieu et Dieu Lui-même, et d'autre part, elle ramène le premier au second. Elle exprime donc à la fois la distinction la plus fondamentale et l'identité essentielle et résume ainsi toute la métaphysique.

Selon ce « témoignage », Dieu est distinct de tout, et rien ne Lui peut être comparé, puisqu'entre des réalités comparables entre elles, il y a communauté de nature ou égalité de condition, alors que La Divinité transcende l'une et l'autre. Or, l'incomparabilité parfaite exige que rien ne puisse être confronté avec l'incomparable sous quelque rapport que ce soit, ce qui revient à dire qu'aucune chose n'existe en face de la Réalité divine, en sorte que toute

(1) Premières paroles du *Tao teh king*.

chose s'annihile en Elle : « Dieu était et nulle chose avec Lui ; et Il est maintenant tel qu'Il était » (*hadîth qudsî*) (1).

C'est ainsi que l'extrême « éloignement » (*Tanzîh*) doit impliquer son contraire : Comme rien ne peut s'opposer à Dieu — car ce serait là une autre « divinité » (*ilâh*) —, toute réalité ne peut être qu'un reflet de la Réalité divine ; aussi tout sens positif qu'on voudra prêter à l'expression *ilâh* (divinité) sera transposé *in divinis* : « il n'y a pas de réalité, si ce n'est La Réalité », « il n'y a pas de force, si ce n'est La Force ; « il n'y a pas de vérité, si ce n'est La Vérité » (2). Il ne faut pas chercher à concevoir Dieu en L'abaissant au niveau des choses ; par contre, les choses se résorbent en Dieu dès qu'on reconnaît les qualités essentielles dont elles sont constituées (3).

*
* *

Les maîtres soufiques appellent l'Unité indivisible *al-Ahadiyah*, dérivé de *ahad*, « un », et l'apparition de l'Unité dans ses aspects universels *al-Wâhidiyah*, qui est dérivé de *wâhid*, « unique », et que nous traduirons par « Unicité ».

L'Unité suprême et incomparable est sans « aspects » ; elle ne peut pas être connue en même temps que le monde, c'est-à-dire qu'elle n'est l'objet que de la Connaissance divine immédiate et indifférenciée. L'Unicité (*al-Wâhidiyah*), par contre, est en quelque sorte corrélative de l'Univers ; c'est en elle que l'Univers apparaît divinement : dans chacun de ses aspects, qui sont innombrables, Dieu se révèle d'une manière unique, et tous s'intègrent dans l'unique Nature divine (4). La distinction entre l'Unité et

(1) Paroles du Prophète d'inspiration divine.

(2) Cf. Frithjof Schuon : *Shahâdah et Fâtihah*, dans le *Voile d'Isis*, n° de juillet 1933, Paris.

(3) C'est le point de vue du symbolisme (*Tashbîh*), complémentaire de celui du *Tanzîh*.

(4) On peut concevoir différents ternaires dans l'Unicité divine, le ternaire étant d'ailleurs parmi les nombres l'« image » la plus immédiate de l'Unité ; cependant, aucun des ternaires envisagés par le Soufisme n'est rigoureusement analogue à la Trinité chrétienne qui, elle, est logiquement solidaire de la descente du Verbe éternel, envi-

l'Unicité divines est analogue à la distinction védântique entre *Brahma nirguna* (« Brahman non-qualifié ») et *Brahma saguna* (« Brahman qualifié »).

Logiquement, l'unité est à la fois indifférenciée et principe de distinction. Comme unité indivisible, au sens de *al-Ahadiyah*, elle correspond à ce que les Hindous désignent par « Non-Dualité » (*advaïta*) ; comme unicité, au sens d'*al-Wâhidiyah*, elle est le contenu positif de toute distinction, car c'est par son unicité intrinsèque que chaque être se distingue autrement que par sa seule limitation. D'ailleurs, les choses se distinguent par leurs qualités, et celles-ci, pour autant qu'elles sont positives, peuvent être transposées dans l'universel, selon la formule : « il n'y a pas de perfection, si ce n'est La Perfection [divine] » ; or, les Qualités universelles se rattachent à l'Unicité divine, car elles sont comme des « aspects » possibles de l'Essence divine immanente au monde. En regard de l'Être unique se révélant en elles, on peut les comparer à des rayons émanant du Principe, dont ils ne se détachent jamais, et qui illuminent toutes les possibilités relatives. Elles sont en quelque sorte les « contenus incréés » des choses créées, et c'est par leur entremise que la Divinité est accessible, sous la réserve pourtant que l'Essence suprême (*adh-Dhât*) (1), en laquelle leurs réalités distinctes coïncident, reste inabordable à partir du relatif ; leur déploiement est symbolisé par le soleil, dont on voit les rayons mais qu'on ne peut pas voir directement à cause de son éclat aveuglant.

Il ne faut pas perdre de vue que les aspects principiels de l'Être sont aussi les modalités fondamentales de la connaissance ; les Qualités universelles sont donc dans l'Intellect comme elles sont dans l'Essence ; sous ce rap-

sagée selon une perspective qui constitue l'originalité intellectuelle du Christianisme.

(1) Nous désignons du terme d'Essence — que nous prenons ici comme équivalent de l'expression arabe *adh-Dhât* — non seulement le pôle actif de l'Existence universelle, comme lorsqu'on oppose l'« essence » à la « substance » cosmiques, mais aussi la Réalité absolue et infinie en tant qu'Elle s'« oppose », par sa transcendance, à l'Être et *a fortiori* à l'Univers.

port-ci comme sous l'autre, on peut les comparer aux diverses couleurs contenues dans la lumière blanche. La blancheur de celle-ci est d'ailleurs réellement une absence de couleur, ce qui est analogue au fait que l'Essence, qui synthétise toutes les Qualités (*Çîfât*), ne peut être connue sur le même plan que ces dernières.

Pour le mental, les Qualités parfaites se présentent comme des idées abstraites ; pour l'intuition, qui « savoure » l'essence des choses, elles sont plus réelles que les choses elles-mêmes. Tout ce que les Soufis enseignent sur les Qualités divines, les contemplatifs orthodoxes le disent des « Énergies » divines (ἐνεργεια), qu'ils considèrent également comme increées, mais immanentes au monde : elles ne peuvent être détachées de l'Essence οὐσία) qu'elles manifestent, et sont pourtant distinctes d'Elle, ce qui ne peut se concevoir que selon une intuition qui « distingue la Nature divine en l'unissant, et l'unit par la distinction », comme dit saint Grégoire Palamas ; la même vérité est exprimée dans la formule soufique définissant la relation des Qualités à Dieu : « Ni Lui, ni autre que Lui » (*lâ huwa wa lâ ghayruhu*). — L'Essence, dit saint Grégoire Palamas, est « incommunicable, indivisible et ineffable, dépassant tout nom et tout entendement » ; Elle ne se manifeste jamais « hors de Son ipséité » ; cependant, Sa nature même implique « un acte supra-temporel » de révélation en vertu duquel Elle devient d'une certaine manière accessible à la créature, en ce sens que celle-ci « s'unit à la Divinité dans Ses Énergies » (1).

Les Qualités divines, dont chacune est unique, sont en multitude indéfinie. Quant aux Noms divins, ils sont nécessairement en nombre limité, n'étant autres que les Qualités en tant que résumées dans certains types fondamentaux et « promulguées » par l'Écriture sacrée comme « moyens de grâce » susceptibles d'être « invoqués ». Mais les Soufis parlent de « Noms divins » en désignant par là toutes les

(1) « La Doctrine ascétique et théologique de Saint Grégoire Palamas » par le moine Wassilij du monastère Panthaleimon du Mont Athos, traduit en allemand par le Père Hugolin Landvogt, O. E. S. A., Würzburg, 1939.

possibilités ou essences universelles contenues dans l'Essence divine immanente au monde ; et cette terminologie n'est qu'une extension du symbolisme coranique : dans le Coran, Dieu se révèle par Ses noms, de même qu'Il se manifeste dans l'univers par Ses qualités parfaites (1).

Considérés en tant que détermination, les Noms ou Qualités sont des « relations universelles » (*nisab kulliyah*) « non-existantes » en elles-mêmes, donc « virtuelles » et permanentes dans l'Essence. Elles ne sont manifestées, c'est-à-dire connues en mode distinctif, que pour autant que leurs termes implicites, tels que l'actif et le passif, se définissent ; cela revient à dire que les Qualités ou les Noms divins n'« existent » que pour autant que le monde « existe ». D'autre part, toutes les qualités du monde se réduisent logiquement aux Qualités universelles, c'est-à-dire à de pures relations (2).

(1) Dans le langage soufique, les Noms divins, en tant que supports d'invocation, désignent donc à la fois ce que la scolastique chrétienne appelle « présence d'immensité » — qui correspond plus spécialement aux Qualités — et « présence d'habitation » ; celle-là se réfère à l'immanence universelle de Dieu dans le monde, celle-ci à Sa « présence réelle » dans les sacrements et dans la vision contemplative. — Sur la théorie soufique des Présences (*Hadarât*) divines, voir le chapitre « De l'Union », p. 80 ci-dessous.

(2) Certains maîtres soufiques envisagent un aspect divin intermédiaire entre l'Unité et l'Unicité, aspect qu'ils appellent Solitude (*Wahdah*) divine. En lui, les possibilités de distinction ou de manifestation sont principiellement « conçues » sans être réellement déployées. La Solitude divine comporte en Elle-même quatre « faces » principielles, qui sont respectivement : la Connaissance (*al-'Ilm*), la Conscience (*ash-Shuhûd*), la Lumière (*an-Nûr*) et l'Être (*al-Wujûd*) ; l'idée de « conscience » doit être transposée au-delà de son aspect psychologique ; c'est la qualité de témoin (*shahîd*).

De la Création

« Voilà ce qui te démontre Sa toute-puissance, exalté soit-Il : qu'Il se cache à toi par ce qui n'a pas d'existence hors de Lui. »

(Ibn Atâ'illâh al-Iskandarî, *Hikam*).

L'idée de création, qui est commune aux trois religions monothéistes (1), contredit en apparence celle de l'Unité essentielle de tous les êtres, parce que la *creatio ex nihilo* semble nier la préexistence des possibilités dans l'Essence divine et par conséquent aussi leur subsistance en Elle, tandis que l'idée de manifestation, telle que l'enseigne l'Hindouisme, rapporte les êtres relatifs à l'Essence absolue comme autant de reflets à leur source lumineuse. Cependant, les deux conceptions — ou les deux symbolismes — se rapprochent l'une de l'autre si l'on considère que la signification métaphysique du « néant » (*'udum*), où le Créateur « puise » les choses, ne peut être que celle de « non-existence », c'est-à-dire de non-manifestation ou d'état principiel : puisque les possibilités principiellement contenues dans l'Essence divine n'y sont pas distinctes comme telles, avant leur déploiement en mode relatif, elles ne sont pas non plus « existantes » (*mawjûd*), car l'existence implique déjà une première condition et une distinction virtuelle du « connaissant » et du « connu ». Quant à l'action de « créer », selon le sens de l'expression arabe *khalaqa*, elle est synonyme de « assigner à une chose sa propre mesure », ce qui, transposé dans l'ordre métaphysique, correspond à la première détermination (*ta'ayyun*) des possibilités dans l'Intellect divin. Selon ce sens du mot *khalq*, la « création » peut être considérée comme précédant logiquement la « production à l'existence » (*îjâd*) de ces mêmes possibilités, la cosmogonie pouvant se décrire ainsi : Dieu « conçoit » d'abord les possibilités susceptibles de manifestation dans un état de simultanéité parfaite, assignant à chacune sa « capacité » (*qadr*) de se développer

(1) Nous employons ici la désignation conventionnelle faute de meilleur terme, car toute tradition véritable reconnaît un principe unique suprême.

en mode relatif, puis Il les produit à l'existence (1) en Se manifestant (*zahara*) en elles. Dieu, en Sa qualité de Créateur (*Khâliq*), opère donc un choix des possibilités à manifester. C'est ainsi qu'apparaît la création en tant qu'elle est rapportée à la Personne (*an-Nafs*) divine, conçue par analogie avec la personne humaine et désignée par des attributs comme le Jugement (*al-hukm*), la Volonté (*al-irâdah*) et l'Action (*al-fi'l*) ; l'anthropomorphisme de ces expressions n'est qu'une « allusion » (*ishârah*) et non pas une limitation de la perspective dont il s'agit. Il existe cependant une perspective métaphysique plus vaste, qui considère les choses en vertu de l'infinité de l'Essence divine : au regard de l'Infini, toutes les possibilités sont ce qu'elles sont éternellement ; c'est-à-dire que, dans la Connaissance divine, toutes les possibilités sont contenues telles qu'elles sont, avec ce que chacune d'elles comporte d'actualité permanente ou relative, et le choix des possibilités de manifestation coïncide dès lors avec leur nature même ; ou bien, selon un aspect complémentaire du précédent, l'Être divin se manifeste Lui-même selon tous les modes possibles (2), et il n'y a pas de limite aux possibilités divines.

De quelque manière qu'on veuille l'envisager, le monde est essentiellement la manifestation de Dieu à Lui-même,

(1) Aussi le nom divin de Créateur (*al-Khâliq*) est-il considéré comme hiérarchiquement supérieur à celui de Producteur (*al-Bâri*), comme celui-ci est supérieur au nom de Celui-qui-donne-la-forme (*al-Muçawwir*), — c'est l'ordre dans lequel ces trois Noms sont énumérés dans le Coran (LIX, 23) — car la forme est secondaire par rapport à l'existence. Ceci montre d'ailleurs que la première « détermination » des possibilités, selon le sens métaphysique du mot *khalaqa*, n'est pas formelle.

(2) Conformément à cela, toute « théorie de la connaissance » se ramène à deux « définitions » complémentaires, qui sont également valables : ou bien les choses apparaissent dans une connaissance unique, principiellement présente en chaque être, ou bien tout être individuel « subjectivise » à sa manière un Être unique et universel. Sans unicité de principe, il n'y a pas de connaissance du tout ; — Ibn 'Arabî écrit dans ses *Futûhât al-Mekkiyah* que les essences individuelles (*al-a'yân*) se reflètent dans l'Être (*al-Wujûd*) divin, ou que l'Être divin se reflète dans les essences individuelles, suivant le point de vue auquel on se place.

ainsi que l'exprime la sentence sacrée (*hadîth qudsî*) (1) qui ramène l'idée de création à celle de Connaissance : « J'étais un trésor caché ; J'ai voulu être connu (ou : connaître), et J'ai créé le monde ». Selon le même sens, les Soufis comparent l'Univers à un ensemble de miroirs dans lesquels l'Essence infinie se contemple sous de multiples formes, ou qui reflètent à divers degrés l'irradiation (*at-tajallî*) de l'Être unique ; les miroirs symbolisent les possibilités qu'a l'Essence (*adh-Dhât*) de se déterminer Elle-même, possibilités qu'Elle comporte souverainement en vertu de Son infinité (*Kamâl*) ; c'est là du moins la signification purement principielle des miroirs, car ils ont aussi un sens cosmologique, celui de substances réceptives (*qawâbil*) à l'égard de l'Acte pur (*al-Amr*). Dans l'un et l'autre cas, on est en présence d'une polarité qui s'intègre cependant dans l'Unité, car les deux termes opposés se ramènent d'une part à l'Être divin (*al-Wujûd*), qui n'est autre que la première affirmation, parfaite et inconditionnée, de l'Essence (*adh-Dhât*) (2), et, d'autre part, aux « possibilités principielles » (*al-a'yân ath-thâbitah*) qui, elles, se réduisent également à l'Essence, dont elles ne sont que des « déterminations » ou « relations » (*nisab*) « non-existantes comme telles bien que permanentes » (Ibn 'Arabî, *Sagesse des Prophètes*, chapitre sur Hénoch).

Il faut bien comprendre que cette opposition purement logique de l'Être et des « possibilités principielles » ne vise aucunement des entités cosmiques distinctes, mais représente en quelque sorte une clef spéculative pour la réintégration de toutes les dualités possibles dans l'Unité de l'Essence ; elle correspond toutefois à une réalité métaphysique précise. Quant au symbolisme qui s'y rattache et qui présente l'Être divin comme une source de lumière dont l'« effusion » ou le « débordement » (*al-fayd*) s'épanche sur les possibilités, comparées à l'espace ténébreux (3),

(1) Parole d'inspiration divine du Prophète.

(2) En Elle-même, l'Essence est soustraite à toute détermination, même à celle de l'Être (*Wujûd*) ; c'est-à-dire qu'Elle est à la fois Être et Non-Être (*Wujûd wa 'Udum*).

(3) Lumière et espace sont les deux symboles les plus directs de l'Être et de la Possibilité.

on ne doit pas l'entendre au sens d'une émanation substantielle, car l'Être ne saurait évidemment sortir de lui-même, puisque rien n'est en dehors de lui. L'Être révèle l'Essence par affirmation, tandis que les possibilités principielles s'y réduisent en quelque sorte par négation, puisqu'elles ne sont que des limitations, du moins dans la mesure où on les détache logiquement de l'Être. « En vérité, toutes les possibilités (*mumkinât*) se réduisent principiellement à la non-existence (*'udum*) », écrit Ibn 'Arabî dans *Sagesse des Prophètes*, « et il n'y a pas d'Être (ou d'Existence) autre que l'Être de Dieu, exalté soit-Il, (se révélant) dans les ' formes ' des états qui résultent des possibilités telles qu'elles sont en elles-mêmes, dans leurs déterminations essentielles ». (Chapitre sur Jacob).

Cette distinction de l'Être et des possibilités principielles ou essences immuables, distinction qui est à la limite du concevable et qui se résout dans l'Infinité divine, permet d'envisager la manifestation universelle sous deux rapports complémentaires, celui des « autodéterminations » ou « subjectivations » (*ta'ayyunât*) de l'Essence et, d'autre part, celui des « révélations » (*tajalliyât*) divines qui apparaissent dans les premières. L'Être se conçoit par intégration, de sorte qu'il s'avère unique en chaque possibilité manifestée et seul en toutes, tandis que les possibilités comme telles établissent la diversité sans jamais se détacher essentiellement de l'Un. Si la distinction métaphysique que nous venons ainsi d'établir est indiscutable, et si elle peut se définir par des formules logiques, elle ne se situe cependant pas sur le plan rationnel ; en effet, la coïncidence de l'Être (*Wujûd*) et des possibilités principielles (*a'yân*) — qui, d'après Ibn 'Arabî, « n'ont jamais senti l'odeur de l'existence », — est aussi paradoxale que celle de l'« existence » (*Wujûd*) et de l'« absence » (*'udum*), et c'est en cela, précisément, que s'exprime à la fois la « vacuité » des choses — comme disent les Bouddhistes, — et leur nature de purs symboles.

Des Archétypes

Les « Possibilités principielles » ou « essences immuables » (*al-a'yân ath-thâbitah*), tout en étant contenues dans

l'indistinction de l'Essence divine, sont aussi, en tant qu'elles se reflètent dans l'Intellect universel, les « idées » ou archétypes que Platon, dans sa parabole de la caverne, compare aux objets réels dont les prisonniers n'aperçoivent que les ombres projetées sur la paroi de l'antre.

En ce sens, c'est-à-dire en tant qu'ils adoptent la théorie des archétypes, tous les Soufis sont nécessairement « platoniciens ». D'ailleurs, la doctrine des archétypes est solidaire de celle de l'Omniscience divine, ainsi que le démontre le soufi persan *Nûr ad-dîn 'Abd ar-Rahmân Jâmî* dans son livre *Lawâïh* (1) : « ... la vraie essence de toute chose demeure toujours, bien que non-manifestée, dans l'abîme intérieur de l'Être véritable, tandis que ses qualités sensibles apparaissent extérieurement. Car il est impossible que les Idées divines incluses dans le monde intelligible soient évanescentes ; [prétendre que les contenus de la Science divine sont évanescents] impliquerait l'athéisme...» (Chapitre XXII).

Les arguments de certains philosophes contre l'existence des « idées » de Platon tombent dans le vide si l'on comprend que ces « idées » ou archétypes n'ont pas d'*existence*, comme l'écrit Ibn 'Arabî, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas la nature de substances distinctes, et qu'ils ne constituent que des possibilités inhérentes à l'Intellect, et principiellement inhérentes à l'Essence divine. Du reste, toute la discussion philosophique sur les « universaux » procède d'une confusion entre les archétypes et leurs reflets purement mentaux. Les idées générales ne sont évidemment, en tant que formes mentales, que de pures abstractions ; mais cette constatation ne porte aucune atteinte aux archétypes ou « idées » de Platon, dès lors que celles-ci ne sont que des possibilités ou des dispositions

(1) *Oriental Translation Fund N. S.*, vol. XVI, traduction anglaise du persan par E. H. Whinfield et Mirza Muhammad Kazvînì. Ce livre, qui est d'ailleurs en grande partie un commentaire de *Sagesse des Prophètes* d'Ibn 'Arabî, peut être considéré comme un abrégé de la métaphysique soufique. Dans la traduction citée, le terme *'ayn* (pluriel : *a'yân*) est parfois rendu par « substance », ce qui prête à de multiples confusions ; aussi préférons-nous le traduire par « essence » ou « possibilité principielle ». Le terme arabe comporte du reste aussi les sens de : « œil », « source », « essence individuelle ».

intellectuelles, possibilités que les « abstractions » présupposent et sans lesquelles il leur manquerait toute vérité intrinsèque. Nier les « essences immuables », source de toute connaissance relative, équivaudrait à nier l'espace sous prétexte qu'il n'a pas de forme spatiale. Les archétypes, en effet, ne se manifestent jamais comme tels, ni dans l'ordre sensible, ni dans l'ordre mental ; c'est à eux, cependant, que se ramène principiellement tout ce que renferment ces deux ordres. Quand on cherche à les saisir, ils reculent devant la vision distinctive ; ils ne peuvent être connus qu'intuitivement, soit à partir de leurs symboles, soit par identification avec l'Essence divine.

Signalons ici que l'expression coranique *dhikr* signifie « réminiscence » au sens platonicien de connaissance réfléchie des archétypes, avec cette nuance que le mot *dhikr* signifie littéralement « mention » ; ainsi par exemple, le passage coranique : *idhkurûnî adhkurkum* (II, 152), peut se traduire par : « Souvenez-vous de Moi, Je Me souviendrai de vous », ou par « Mentionnez-Moi, Je vous mentionnerai ». C'est d'ailleurs par une « mention » intérieure qu'on évoque un souvenir ; d'autre part, la transposition du passé à l'ordre principiel est conforme au symbolisme général des langues sémitiques : le passé défini, en arabe, sert à exprimer l'action intemporelle de Dieu. Cette ambivalence du mot *dhikr* joue un rôle important dans le langage soufique, car elle rattache l'« évocation » des Réalités essentielles au symbolisme sonore des formules d'« incantation » ou d'« invocation » (*dhikr*) (1). Par *dhikr* on désigne d'ailleurs toute forme de concentration sur la Présence divine ; le « souvenir » — ou la « mention » — suprême n'est autre que l'identification avec le Verbe divin qui, lui, est l'Archétype des archétypes.

On aura compris que la « réminiscence » soufique, de même que la « réminiscence » (μνῆμη) platonicienne, est de nature, non pas psychologique, mais éminemment intellectuelle. C'est d'ailleurs précisément pour cela que ses supports peuvent être d'ordre élémentaire et notamment corporels ; rien de plus faux que de considérer les

(1) Analogues au *Mantra-Yoga* (*japa*) des Hindous.

méthodes incantatoires comme une forme d'adoration plus « primaire » et partant moins « consciente » que ne l'est, par exemple, la prière libre. Il existe un lien d'analogie inverse entre l'ordre cosmique le plus élémentaire et l'ordre spirituel le plus élevé, et c'est par là que les supports aidant à transformer la conscience dans l'Esprit informel s'apparentent aux grands rythmes de la nature, aux mouvements des astres, aux vagues de la mer ou aux spasmes de l'amour et de l'agonie.

Du « Renouvellement de la Création en chaque instant »

Il est un aspect de la théorie soufique de la Création que l'on désigne par « Le Renouvellement de la Création en chaque instant » ou « à chaque souffle » (*Tajdîd al-khalq bilanfas*), et qui se rattache très directement à la réalisation spirituelle. — Nous disions que les « essences immuables » (*al-a'yân ath-thâbitah*), c'est-à-dire les possibilités pures en lesquelles Dieu Se manifeste à Lui-même, ne sont jamais comme telles produites à l'existence, mais que seules leurs modalités relatives — ou toutes les relations (*nisab*) possibles qu'elles impliquent — se déploient dans l'Univers. Or, celles-ci non plus ne « sortent » pas réellement de leurs archétypes ; aussi leur variation ne s'épuise-t-elle jamais en mode successif, de même que les vagues d'un fleuve ne cessent de changer de forme tout en obéissant à la loi que leur impose la configuration du lit ; dans cette image — imparfaite en raison même de son caractère concret — l'eau du fleuve représente l'« effusion » ou le « flux » (*fayd*) incessant de l'Être et le lit du fleuve la « détermination immuable », tandis que les vagues correspondent aux formes sensibles ou subtiles qui résultent de cette polarité ontologique. L'« essence immuable » — ou l'archétype — peut aussi se comparer à un prisme incolore qui brise la lumière de l'Être en rayons irisants ; la coloration des rayons dépendra à la fois de la nature essentielle de la lumière et de la nature du prisme.

Dans le monde informel ou spirituel (*'âlam al-arwâh* ou *al-Jabarût*), la variété des reflets d'un seul et même

archétype apparaît comme une « richesse » d'aspects, contenus les uns dans les autres, comme le sont les multiples aspects logiques d'une seule et même vérité, ou les béatitudes inclues dans une même beauté ; leur variété, à ce degré d'existence, est aussi éloignée que possible de la répétition, parce qu'exprimant directement l'Unicité divine (1). Dans le monde de l'individuation, par contre, les reflets d'un archétype se manifestent en mode successif, puisqu'il y intervient la condition cosmique de la forme, au sens d'une délimitation ou d'une exclusion réciproque des aspects. C'est ce monde, qui englobe du reste les formes psychiques aussi bien que les formes corporelles, qui est appelé le « monde des analogies » ou « monde des semblables » (*'âlam al-mithâl*) (2), parce que les formes qui s'y manifestent en mode successif ou simultanément sont analogues les unes aux autres par là-même qu'elles sont analogues à leur archétype commun. Dans les degrés inférieurs de l'existence, dans le monde corporel (*'âlam al-ajsâm*) notamment, la variété des formes se rapproche de la répétition, exprimée par le mode quantitatif, sans cependant jamais l'atteindre, car dans la pure répétition se dissoudraient toutes les qualités distinctes qui constituent le monde (3).

Si l'on envisage la variation des reflets d'un même archétype sous le rapport de leur succession temporelle, qui peut être prise comme expression symbolique de toute succession possible, on dira que la « projection » de l'archétype dans l'existence se renouvelle à chaque instant, en sorte que le même état d'existence « réfléchie » ne subsiste jamais, l'être relatif étant sujet à un continuel anéantissement et à un continuel renouvellement. « L'homme — écrit Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî dans *Sagesse des Prophètes* —

(1) De même, dans l'ordre informel les différents archétypes s'incluent mutuellement.

(2) On l'appelle aussi le « monde de l'imagination » (*'âlam al-khiyâl*).

(3) Nous ne considérons ici que le ternaire constitué par le monde des esprits, celui des âmes et celui des corps, le premier étant informel et les deux autres conditionnés par la forme. Il va sans dire que les deux mondes supérieurs comportent à leur tour une multiplicité de degrés.

ne se rend pas compte spontanément de ce qu'il n'est pas et qu'il est à nouveau (*lam yakun thumma kâna*) à chaque ' souffle '. Et si je dis ' à nouveau ', je ne suppose aucun intervalle temporel, mais une succession purement logique. Dans le ' Renouvellement de la Création à chaque souffle ', l'instant de l'anéantissement coïncide avec l'instant de la manifestation du semblable (*mathal*) » (chapitre sur Salomon). 'Abd ar-Razzâq al-Qashânî (1) écrit dans le même sens : « Il n'y a pas d'intervalle temporel entre l'anéantissement et la remanifestation, en sorte qu'on ne perçoit pas d'interruption entre deux créations analogues et successives, et l'existence paraît dès lors homogène... » (commentaire sur *La Sagesse des Prophètes.* D'après Muhyid-dîn ibn 'Arabî, cette illusion de continuité « est exprimée par la parole coranique : ' ils sont illusionnés par une création nouvelle ' (2), ce qui signifie : il ne s'écoule pas un instant pour eux sans qu'ils perçoivent ce qu'ils perçoivent... » (*Sagesse des Prophètes, ibid.*). Ceci rappelle la parabole bouddhique de l'existence comparée à la flamme d'une lampe à huile qui, tout en paraissant identique, ne cesse de se renouveler à chaque instant, en sorte que cette flamme n'est en réalité ni la même, ni autre. Pour compléter l'interprétation bouddhiste (3) de cette image selon le point de vue du Soufisme, il faut y ajouter que la lumière comme telle correspond à l'Être (*al-Wujûd*) tandis que la forme de la flamme reflète l'archétype et que c'est à celui-ci qu'elle doit sa relative continuité. Car s'il est vrai que la flamme n'a pas d'existence autonome, il est vrai, également, qu'elle existe. Il y a donc dans le cosmos une discontinuité quasi absolue, qui est l'expression de son caractère illusoire et qui se ramène à la discontinuité foncière entre le monde et Dieu ; d'autre part, il

(1) Maître soufi du XIII[e] siècle qui a commenté la *Sagesse des Prophètes* d'Ibn 'Arabî.

(2) « Sommes-Nous donc épuisé par la première création ? Assurément, ils sont illusionnés par une création nouvelle » (L, 14).

(3) Conformément à sa perspective propre, le Bouddhisme ne souligne que l'inconsistance du cosmos, la Réalité immuable s'identifiant pour lui au « vide » (*shûnya*), qui n'est pas exprimable positivement. C'est d'ailleurs dans un sens analogue qu'Ibn 'Arabî parle de la « non-existence » (*'udum*) des archétypes.

y a dans le cosmos une continuité quasi absolue, en tant qu'il est tout entier un reflet de sa cause divine. 'Abd ar-Razzâq al-Qashânî écrit encore à cet égard : « En tant que l'homme est une possibilité de manifestation, mais qu'il ne voit pas Ce qui le manifeste, il est pure absence (*'udum*) ; par contre, en tant qu'il reçoit son être de l'irradiation (*Tajallî*) perpétuelle de l'Essence, il *est*. L'incessante révélation des Activités divines découlant des Noms divins le renouvellent après chaque anéantissement, dans l'instantanéité, sans succession temporelle perceptible, mais suivant une succession purement logique, car il n'y a là qu'une non-existence permanente, qui est celle de la pure possibilité, et il y a un Être permanent, la révélation de l'Essence une, puis des activités et des individuations se succédant avec les ' souffles ' qui découlent des Noms divins... » (commentaire sur *La Sagesse des Prophètes, ibid.*).

Quant aux « souffles » ou « expirs » (*anfâs*) dont il est question dans ce texte, ils sont des modalités de l'« Expir du Clément » (*Nafas ar-Rahmân* ou *an-Nafas ar-rahmânî*), et l'on entend par là le principe divin qui « dilate » (*naffasa*) (1) ou déploie les possibilités relatives à partir des archétypes. Cette « dilatation » ne se présente d'ailleurs comme telle que d'un point de vue relatif, selon lequel l'état d'« intériorité » (*butûn*) des possibilités avant leur manifestation apparaît comme un « resserrement » (*karb*). L'« Expir » divin se rattache à la Miséricorde totale (*ar-Rahmah*), parce que par elle la surabondance de l'Être « déborde » (*afâda*) sur les essences limitées. D'autre part, l'idée d'« expir » ou de « souffle » se réfère au symbolisme de la Parole divine : de même que les différents sons ou « lettres » (*hurûf*) (2) qui constituent les paroles du Livre révélé sont analogues aux archétypes se reflétant dans le cosmos, le souffle qui supporte ou véhicule les sons articulés est analogue au principe divin qui déploie et supporte

(1) Le même verbe comporte aussi le sens de « consoler », par contraste avec le « resserrement » (*karb*) par la détresse. La « consolation » se ramène évidemment à la Miséricorde (*Rahmah*) divine.

(2) Nous rappellerons que l'écriture arabe est rigoureusement phonétique, en sorte que les « lettres » désignent aussi les sons.

les possibilités de manifestation (1). L'« Expir » divin est le complément « dynamique » et « féminin » de l'Ordre divin (*al-Amr*), l'Acte pur, qui est exprimé par la parole « sois » (*kun*) (2) ; dans le symbolisme mentionné, il correspond en quelque sorte à l'émission du simple son. Dans ses *Futûhât al-Mekkiyah*, Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî identifie l'« Expir » divin à la Nature universelle (*at-Tabî'ah*), attribuant à celle-ci une fonction cosmogonique analogue à celle que les Hindous désignent comme la *Shakti*, « l'Énergie productive » de la Divinité. — C'est en fonction de ce symbolisme qu'il faut comprendre l'expression : « le renouvellement de la création à chaque souffle — ou : par les souffles ».

Quant à la relation étroite qui existe entre la théorie que nous venons d'exposer et la réalisation spirituelle, il suffit de remarquer que l'âme humaine fait partie du « monde des semblables », qui comprend d'ailleurs aussi bien ce monde-ci que les paradis formels et les enfers, et qu'elle est donc constituée par des reflets se succédant indéfiniment et sans aucun arrêt, en sorte qu'elle n'a pas de continuité propre ; l'identité du « moi » n'est qu'une « réminiscence » du « Soi » (*al-huwiyah*) (3), la possibilité éternellement subsistante de l'être dans l'Essence infinie. Ce qui « éclaire » et connaît la fuite incessante des « semblables » (4), et qui les rapporte à leur archétype, n'est évidemment pas la conscience individuelle, mais l'Intelligence pure et transcendante.

(1) Il y a là un fondement de la science incantatoire.

(2) Selon la doctrine des Pères grecs, le monde est créé « par le Fils dans le Saint-Esprit ». L'Ordre divin correspond au Verbe, donc au Fils. Rappelons que le Saint-Esprit est appelé « consolateur », ce qui est analogue au verbe arabe *naffasa*. L'analogie entre l'« Expir du Clément » et le Saint-Esprit n'est d'ailleurs valable que pour le rôle « économique » de celui-ci, non pas pour sa personne hypostatique.

(3) Littéralement : « l'ipséité », dérivé du pronom *huwa*, « lui », en tant qu'il se situe en dehors de l'opposition du « moi » et du « toi ».

(4) L'expression est coranique : « ... ce n'est pas Nous qui serons devancés, si Nous voulons vous remplacer par vos semblables (*amthâlakum*) et vous reproduire sous une forme que vous ne connaissez pas » (LVI, 59, 60).

De l'Esprit

L'Esprit (*ar-Rûh*) universel, appelé aussi l'Intellect premier (*al-'Aql al-awwal*), est décrit tantôt comme créé, tantôt comme incréé. Selon la parole du Prophète : « la première chose que Dieu créa est l'Esprit (*ar-Rûh*) », il est créé, et suivant le passage coranique où Dieu dit au sujet d'Adam : « Et Je lui insufflai de Mon Esprit », il est incréé, parce que directement rattaché à la Nature divine. Quant au verset coranique décrivant ainsi la nature de l'Esprit : « ils te questionneront sur l'Esprit ; dis-leur : l'Esprit [procède] du Commandement (*al-Amr*) de mon Seigneur... » (XVII, 84), il peut être interprété dans les deux sens, à savoir que l'Esprit est de la même nature que le Commandement — ou Ordre — divin, qui est nécessairement incréé, puisque c'est lui qui crée toute chose, ou que l'Esprit *procède* de l'Ordre et se situe lui-même à un degré ontologique immédiatement inférieur.

Si l'Esprit possède l'un et l'autre aspects, c'est qu'il est médiateur entre l'Être divin et l'univers conditionné ; incréé dans son essence immuable, il est créé en tant que première entité cosmique. On le compare au Calame suprême (*al-Qalam al-a'là*) par lequel Dieu inscrit tous les destins sur la Table gardée (*al-Lawh al-mahfûz*) qui, elle, correspond à l'Ame universelle (*an-Nafs al-kulliyah*) (1). Car le Prophète a dit : « La première chose que Dieu créa est le Calame ; Il créa la Table [gardée] et dit au

(1) L'âme individuelle est conditionnée par la forme, tandis que l'Ame universelle est nécessairement supraformelte. Dans un cas comme dans l'autre, l'Ame est à l'Esprit ce qu'est la substance à l'essence, ou la *materia* à la *forma*, entendant par cette dernière expression non pas la forme en tant qu'elle limite mais l'essence « formante ». Dès lors, les individus se distinguent en vertu de l'Esprit, de même qu'ils s'unissent essentiellement en Lui, et ils sont substantiellement unis dans l'Ame universelle, tout en se différenciant en vertu de leurs formes, dont le support « plastique » est précisément l'Ame universelle ou « totale ». En tant que l'Esprit se polarise en quelque sorte par rapport à chaque être particulier, on parlera de multiples « esprits ». L'unicité essentielle de l'Esprit n'implique dès lors nullement que l'esprit de l'homme s'y réintègre définitivement par la seule mort corporelle ; car c'est l'âme qui polarise l'esprit, et celle-ci est immortelle.

Calame : écris ! Celui-ci répondit : et qu'écrirais-je ? [Dieu] lui dit : écris Ma Science de Ma création jusqu'au jour de la résurrection ; alors le Calame traça ce qui lui était ordonné ». L'Esprit englobe donc toute la Science divine concernant les êtres créés, c'est-à-dire qu'il est la Vérité des vérités ou la Réalité des réalités (*Haqîqat al-haqâïq*), ou la manifestation immédiate de celle-ci, suivant l'aspect sous lequel on l'envisage.

Certains auteurs soufiques, comme 'Abd al-Karîm al-Jîlî, donnent à l'essence increéée de l'Esprit le nom de Saint-Esprit (*Rûh al-Qudus*), qu'ils comparent à la Face de Dieu (*Wajh Allâh*) ; c'est ce que nous entendons par l'Intellect divin.

L'essence increéée de l'Esprit correspond à ce que les Hindous appellent *Purusha* ou *Purushottama*, tandis que sa nature créée correspond à ce qu'ils appellent *Buddhi*, la « Lumière intellectuelle ». Or, *Buddhi* est la première production de *Prakriti*, la Substance « plastique » universelle (1), ce qui revient à dire que *Buddhi*, bien que de nature supra-individuelle, est « créée », car toute « créature » participe de la passivité de la Substance.

Le nom soufique pour la Substance universelle ou la *Materia prima* est *al-Habâ*, désignation qui remonte au Calife Alî, successeur spirituel du Prophète, et qui signifie littéralement la « fine poussière » suspendue dans l'air et visible seulement par les rayons de lumière qu'elle réfracte. Le symbolisme d'*al-Habâ* illustre la double nature de l'Esprit, car c'est l'Esprit qui illumine *al-Habâ*, en sorte qu'il correspond au rayon qui se réfracte sur la fine poussière : celle-ci ne devenant visible que dans la mesure où elle réfracte la lumière, le rayon ne se dessine comme tel que par l'écran de la poussière. La lumière indifférenciée symbolise l'Esprit incréé, la lumière déterminée comme rayon, par contre, symbolise l'Esprit créé, qui est en quelque sorte « dirigé » comme un rayon. Quant à la fine poussière, symbole d'*al-Habâ*, elle est un principe de différenciation invisible comme tel, ce qui signifie — confor-

(1) Cf. René Guénon : *L'Homme et son devenir selon le Védanta*, chapitre sur *Purusha* et *Prakriti*.

mément au symbolisme de la lumière — que la Substance n'a pas d'existence propre, et ne peut être saisie que dans ses effets, dont le plus grossier est précisément la manifestation du mode quantitatif, mode que figure aussi nettement que possible la multitude des grains de poussière. Quant à la poussière éclairée par le rayon, elle n'est autre que le cosmos.

Al-Habâ (1) est à l'Intellect incréé ce que l'Ame universelle (*an-Nafs al-kulliyah*) (2) est à l'Intellect créé (3) ; d'autre part, le premier couple se ramène à celui de la Nature universelle (*at-Tabî'ah*) et de l'Ordre divin (*al-Amr*), car la Nature universelle qui, elle, s'identifie principiellement à l'« Expir » divin (*an Nafas ar-rahmânî*), est comme l'aspect « maternel » de la substance (*al-Habâ*). On a dès lors théoriquement trois couples cosmogoniques différents dont les termes se rapportent l'un à l'autre comme un principe masculin à un principe féminin. Du point de vue cosmologique, cependant, l'Esprit ou Intellect n'est qu'implicitement incréé, car seul l'Esprit créé représente une réalité cosmique distincte de Dieu. D'autre part, la *Materia prima* ou *Substance* (*al-Habâ*) peut être envisagée à différents degrés ; quant à sa nature purement principielle, à laquelle Ibn 'Arabî donne le nom d'« Élément suprême » (*al-'Unçur al-a'zam*), elle échappe nécessairement à la cosmologie, n'étant comme telle qu'une possibilité divine non-manifestée. Nous précisons ce point parce qu'il permet de dissiper l'apparence de contradiction entre différents auteurs soufiques, voire entre les divers exposés d'un même auteur.

Comme médiateur par excellence, l'Esprit est aussi le prototype des manifestations prophétiques ; sous cet aspect il s'identifie à l'archange Gabriel (*Jabrâïl*), qui annonça le Verbe à la Vierge, et qui transmit le Coran au Prophète.

(1) La Substance ou *Materia prima* porte aussi le nom de *Hayûlâ*, du grec ὕλη.

(2) La *Psyché* chez Plotin.

(3) Le *Noûs* chez Plotin.

Le Commandement divin *(al-Amr)*.	La Nature universelle *(at-Tabî'ah)* ou l'Expir divin *(Nafas ar-Rahmân)*.
L'Intellect divin ou le Saint Esprit *(Rûh al-Qudus)*.	L'élément suprême *(al-'Unçur al-a'zam)* ou la Substance principielle *(al-Habâ)*.
L'Intellect premier *(al-'Aql al-awwal)* ou l'Esprit *(ar-Rûh)* ou le Calame suprême *(al-Qalam al-a'lâ)*.	L'Ame universelle *(an-Nafs al-kulliyah)* ou la Table Gardée *(al-Lawh al-mahfûz)*.
L'Intellect premier ou l'Esprit.	La *Materia prima* ou Substance cosmique *(al-Habâ* ou *al-Hayûlâ)*.

L'image la plus « centrale » de l'Esprit sur terre est l'homme. Mais comme toute forme laisse nécessairement en dehors d'elle certains aspects de son archétype, l'Esprit se révèle également, sous des aspects complémentaires et plus ou moins « centraux », dans d'autres formes terrestres. Ainsi, par exemple, il se révèle sous la forme de l'arbre, dont le tronc symbolise l'axe de l'Esprit traversant toute la hiérarchie des mondes, et dont les branches et les feuilles correspondent à la différenciation de l'Esprit dans les multiples états d'existence.

Selon une légende soufique (1), Dieu créa l'Esprit dans la forme d'un paon et lui montra sa propre image dans le miroir de l'Essence divine ; saisi de crainte révérentielle (*al-haybah*), le paon émit des gouttes de sueur, dont furent créés tous les autres êtres. La roue du paon imite le déploiement cosmique de l'Esprit.

Un autre symbole de l'Esprit est l'aigle, qui plane au-dessus des créatures terrestres, les observe d'en haut et

(1) Probablement d'origine persane.

descend sur sa proie verticalement, comme l'éclair ; c'est ainsi que l'intuition intellectuelle saisit son objet.

La colombe blanche, également, est une image de l'Esprit, par sa couleur, son innocence et la douceur de son vol.

Aux confins extrêmes du monde sensible, la nature lumineuse des astres et la transparence et l'incorruptibilité des pierres précieuses rappellent autant d'aspects de l'Esprit universel.

De l'Homme universel

L'Acte divin, qui est un, n'a qu'un seul et unique objet ; selon le « point de vue » divin, la création est une et se résume dans un prototype unique, où se reflètent toutes les Qualités ou « relations » (*nisab*) divines sans confusion ni séparation : « En vérité, Nous avons compté toute chose dans un prototype (*imâm*) évident » (Coran, XXXVI, 11). Du point de vue de la création, en revanche, l'Univers ne peut être que multiple, dès lors qu'il est conçu comme « autre-que-Dieu » et que Dieu seul est un. Le prototype unique (*al-Unmûdhaj al-farîd*) se différencie donc, du point de vue relatif, en des polarisations successives, telles que actif et passif, macrocosme et microcosme, espèce et individu, homme et femme (1), l'un et l'autre éléments de chacune de ces oppositions ayant chacun sa perfection propre ; le macrocosme, qui manifeste Dieu en tant qu'Il est « L'Extérieur » (*az-Zâhir*), est parfait parce qu'il englobe tous les êtres individuels et qu'il exprime par là-même la stabilité et la puissance divines : « Êtes-vous donc d'une création plus forte que le ciel qu'Il bâtit... ? » (Coran, LXXIX, 26) ; le microcosme, qui correspond au

(1) Ces polarisations cosmiques sont souvent évoquées au début de sourates du Coran, par exemple : « Par la nuit quand elle couvre, et par le jour quand il dévoile, et par ce qui créa le mâle et la femelle ! En vérité, vos tendances sont divergentes... » (Sourate XCII, 1-4) ; la nuit et le jour correspondent à la résorption dans le non-manifesté et à la manifestation, le mâle et la femelle à l'actif et au passif, et de ces polarités découlent les tendances divergentes des hommes telles que la foi et l'incroyance, la générosité et l'avarice, que mentionne la suite de la sourate.

Nom divin « L'Intérieur » (*al-Bâtin*), est parfait par sa nature de centre.

Au regard de l'Essence, qui est une, l'univers est comme un seul être. L'unité essentielle du monde est la chose la plus certaine en même temps que la plus cachée : toute connaissance ou perception, quel que soit son degré d'adéquation, présuppose l'Unité essentielle des êtres et des choses. Si les divers êtres perçoivent l'univers différemment, selon leurs différentes perspectives et conformément à leurs degrés d'universalité, ils ne le perçoivent pas moins réellement, car la réalité de l'univers ne se dissocie guère de celle de leur vision, et cette réalité est une, bien que diverse selon ses aspects ; elle est simultanément présente dans les sujets connaissants et dans les objets connus ; d'autre part, la nature du monde est dualité et discontinuité ; voir le monde, c'est ne pas voir l'Essence ; contempler Celle-ci, c'est ne plus voir le monde.

Parmi tous les êtres de ce monde-ci, l'homme est le seul dont la vision intellectuelle englobe virtuellement toutes choses, les autres êtres organiques n'ayant que des visions partielles du monde. Certes, le contenu immédiat de la perception humaine n'est que le monde corporel environnant, mais celui-ci représente une image relativement complète, à son niveau d'existence, de l'univers entier ; à travers les formes sensibles, l'homme conçoit les formes subtiles et les essences spirituelles. On peut donc dire que l'homme, qui est un microcosme, et l'univers, qui est un macrocosme, sont comme deux miroirs se reflétant l'un l'autre : d'une part, l'homme n'existe qu'en relation avec le macrocosme, dont il fait partie, et qui le détermine ; d'autre part, l'homme connaît le macrocosme, ce qui signifie que toutes les possibilités se déployant dans le monde sont principiellement contenues dans l'essence intellectuelle de l'homme. C'est là le sens de la parole coranique : « Et Il [Dieu] apprit à Adam tous les noms [c'est-à-dire toutes les essences des êtres et des choses] » (II, 31).

Tout microcosme est à sa manière un centre de l'univers, mais c'est dans l'homme que la polarisation « subjective » de l'Esprit atteint son point culminant : « Il a

mis à votre service ce qui est dans les cieux et ce qui est sur terre, tout [venant] de Lui » (Coran, XLV, 12). Quant aux microcosmes non-humains que renferme notre monde, ils sont inférieurs à l'homme en tant que microcosmes, c'est-à-dire en tant que polarisations « subjectives » de l'Esprit ou du Prototype unique, mais ils sont relativement supérieurs à l'homme en tant qu'ils participent davantage de la perfection macrocosmique, ce qui, dans le règne animal, s'exprime par la prédominance croissante de l'espèce — de la forme spécifique — sur l'autonomie individuelle (1), et, dans les végétaux et les minéraux, par la fusion des deux pôles : espèce et individu.

Chaque terme des polarisations successives du Prototype unique contient implicitement ou explicitement le terme complémentaire : l'espèce englobe les individus, mais chaque individu comporte virtuellement en lui toutes les possibilités de l'espèce ; l'homme contient en lui la nature de la femme, et inversement, et cela par l'origine même des êtres : « Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'une seule âme (*min nafsin wâhidah*), qui a créé d'elle son épouse et qui a produit de ce couple des hommes et des femmes en grand nombre » (Coran, IV, 1). De même, le monde, ou macrocosme, est de toute évidence le « contenant » de l'homme qui, lui, est sa partie intégrante ; cependant, l'homme connaît le monde, toutes les possibilités du monde étant virtuellement et principiellement présentes dans l'homme. L'homme et le cosmos, nous l'avons dit, sont semblables à deux miroirs se reflétant l'un et l'autre, d'où l'adage soufique : « L'univers est un grand homme, et l'homme est un petit univers » (*al-kawnu insânun kabîrun wa-l-insânu kawnun çaghîr*). On peut dire aussi que l'univers et l'homme sont des formes de l'Esprit universel (*ar-Rûh*) ou de l'Esprit divin, ou que les deux sont des aspects complémentaires d'un seul être

(1) De ce fait, l'animal ne peut pas déchoir dans la même mesure, par rapport à sa norme spécifique, que l'homme : « Certes, Nous avons créé l'homme selon la plus belle forme ; ensuite Nous l'avons rendu le plus vil des vils, excepté ceux qui croient et qui accomplissent les bonnes œuvres... » (Coran, XCV, 3-5).

« pancosmique », symbole de Dieu ; cependant, la forme « extérieure » ou « objective » du macrocosme ne peut être saisie dans sa totalité, puisque ses limites reculent indéfiniment, tandis que la forme de l'homme est connue, ce qui fait dire que l'homme est l'« abrégé » qualitatif du grand « livre » cosmique, toutes les qualités universelles étant exprimées d'une manière ou d'une autre dans sa forme. D'autre part, le Prophète dit que « Dieu créa Adam dans Sa [propre] forme », ce qui signifie que la nature primordiale de l'homme est comme l'aboutissement symbolique et en quelque sorte la « somme » apparente de toutes les essences divines immanentes au monde (1).

Chez l'homme ordinaire, le sens « global » de la nature humaine demeure virtuel ; il ne devient actuel que chez celui qui, ayant effectivement réalisé toutes les Vérités universelles qui se reflètent dans sa forme terrestre, s'identifie par là-même à l'« Homme parfait » ou « Homme universel » (*al-Insân al-kâmil*). Cet être aura pratiquement pour forme « extérieure » son individualité humaine ; mais virtuellement et en principe, toutes les formes et tous les états d'existence lui appartiennent, dès lors que sa « réalité intérieure » s'identifie à celle de la totalité de l'univers.

On peut comprendre par là pourquoi le nom d'« Homme universel » a deux significations, qui coïncident ou se distinguent suivant le point de vue auquel on se place : ce nom s'applique, d'une part, à tous les hommes ayant réalisé l'Union ou l'« Identité suprême », tels que les

(1) C'est ce qu'enseignent aussi les Pères grecs, notamment saint Grégoire de Nysse et saint Grégoire Palamas ; ce dernier écrit : « L'homme, ce monde majeur en petit, est un résumé de tout ce qui existe en une unité et le couronnement des œuvres divines. C'est pour cela, d'ailleurs, qu'il fut créé le dernier, de même que nous résumons nos discours en des conclusions finales ; car l'on pourrait aussi nommer l'univers l'œuvre du Verbe (*Logos*), qui est lui-même hypostase... » Et ailleurs : « Bien que les anges nous soient supérieurs en beaucoup de choses, ils nous sont toutefois inférieurs sous un certain rapport... par exemple, pour ce qui est de l'existence selon l'image du Créateur ; car dans ce sens nous sommes créés plus parfaitement conformes à l'image de Dieu... » (Cf. ouvrage cité, p. 58, note 1).

grands médiateurs spirituels, les prophètes notamment et les « pôles » parmi les saints ; d'autre part, il désigne la synthèse permanente et actuelle de tous les états de l'Être, synthèse qui est à la fois un aspect immédiat du Principe et la totalité de tous les états relatifs et particuliers de l'existence. C'est là le prototype unique (*al-Unmûdhaj al-farîd*) ou « prototype évident », dont parle le Coran et que nous avons mentionné plus haut ; et rappelons ici que du « point de vue » divin, la création s'intègre dans ce prototype, où se reflètent toutes les Qualités ou « relations » (*nisab*) divines sans confusion ni séparation ; c'est du point de vue de la créature, seulement, que l'univers apparaît comme multiple. Or, les grands médiateurs, dont l'esprit s'est identifié à l'Esprit divin, s'apparentent par là même à cette synthèse de l'univers, le grand Prototype, qui est l'unique et direct « objet » de l'Acte divin (1).

C'est à l'Homme universel, qui est en même temps l'Esprit, la totalité de l'univers et le symbole humain parfait, que se réfèrent les épithètes traditionnelles du Prophète selon leur signification ésotérique : il est le « Glorifié » (*Muhammad*), parce qu'il synthétise le rayonnement divin dans le cosmos ; il est le parfait « serviteur » (*'abd*) parce qu'entièrement passif à l'égard de Dieu en tant que distinct de Lui par sa nature créée ; il est « envoyé » (*rasûl*), parce qu'étant essentiellement l'Esprit, il émane directement de Dieu ; il est « illettré » (*ummî*) du fait qu'il reçoit sa science immédiatement de Dieu, sans l'entremise d'un signe écrit, c'est-à-dire sans l'intermédiaire d'aucune créature, et il est aussi l'unique et universel « aimé » (*habîb*) de Dieu (2).

(1) Voir aussi notre introduction à : 'Abd al-Karîm al-Jîlî, *De l'Homme Universel*, extraits du livre *al-Insân al-kâmil*, collection « Soufisme », Alger et Lyon, 1953.

(2) Pour le Christianisme, le Prototype unique n'est autre que le Fils ; en effet, le Fils s'identifie au Verbe, qui est de nature incréé, ou bien, selon l'expression chrétienne, éternellement « engendré » par le Père et de « même essence » (*homoousios*) avec Lui. L'Islam, on le sait, rejette le symbolisme de la Filiation divine, par là-même qu'il nie toute distinction « interne » de la Nature divine : les Noms ou les Qualités divines, en effet, ne sont que des aspects « extrinsèques » de Dieu. Cette position théologique de l'Islam, position qui

De l'Union, d'après Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî

Dans *Sagesse des Prophètes*, Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî décrit l'Union suprême comme une mutuelle pénétration de la Divinité et de l'homme : Dieu revêt pour ainsi dire la nature humaine ; la nature divine (*al-Lâhût*) devient le contenu de la nature humaine (*an-Nâsût*), conçue comme le récipient de la première ; d'autre part, l'homme est absorbé et comme englobé par la Réalité divine. Dieu est mystérieusement présent dans l'homme ; l'homme s'efface en Dieu. Tout cela doit s'entendre selon le seul point de vue spirituel, c'est-à-dire selon une perspective, non pas de pure doctrine, mais connexe de la réalisation spirituelle. En confrontant ces deux modes réciproques de pénétration de Dieu et de l'homme, Ibn 'Arabî ajoute que « ce sont là deux aspects d'un seul et même état, qui ne se confondent ni ne se cumulent » (chapitre sur Abraham).

Suivant le premier mode, Dieu se révèle comme le vrai Soi qui connaît à travers les facultés de sensation de l'homme, et qui agit par ses facultés d'action. Selon le mode inverse, l'homme se meut pour ainsi dire dans les dimensions de l'Existence divine, qui se polarise par rapport à lui, de manière qu'à chaque faculté ou qualité humaine corresponde un aspect divin, ainsi que l'exprime le message sacré : « ... Mon adorateur ne cesse pas de s'approcher de Moi, jusqu'à ce que Je l'aime ; et quand Je l'aime, Je suis l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il voit, la main avec laquelle il saisit et le pied avec lequel il marche... » (*hadîth qudsî*).

En tant qu'il est uni à l'Esprit divin, l'esprit de l'homme connaît principiellement toute chose, car rien ne se situe désormais en dehors de sa propre essence ; cependant,

détermine aussi le langage soufique, respecte d'une part l'incapacité de la majorité des hommes de concevoir une telle distinction sans projeter une dualité dans l'ordre divin, — et c'est là la raison relativement exotérique du rejet de la Filiation divine — ; en même temps, elle affirme l'Unité suprême de l'Essence divine, et sous ce rapport elle coïncide avec la théologie de l'Église d'Orient, en tant que celle-ci affirme également que l'Essence (*ousia*) est au delà de l'Être et par là-même au delà de toute distinction, même principielle, comme celle des trois Hypostases.

cette connaissance essentielle et globale ne se différencie que dans la mesure où la lumière de l'intellect tombe sur des choses individuelles. D'autre part, le sujet individuel de l'Homme divin subsiste nécessairement d'une certaine manière : il ne subsiste plus, en ce sens que c'est dans son identification avec l'Intellect divin seulement que cet être, qui porte encore le nom d'homme, se reconnaît comme « lui-même » ; cependant, si son sujet individuel ne subsistait pas d'une certaine manière, aucune continuité « subjective » ne relierait entre elles ses expériences humaines. Or, tout sujet individuel est soumis aux limitations qui sont inhérentes à son domaine d'existence ; c'est ce qu'exprime Ibn 'Arabî en disant du Sceau de la Sainteté (1) (*khâtim al-Wilâyah*), qui est le prototype et le pôle (*Qutb*) de tous les spirituels, qu'il est à la fois « connaissant et ignorant » et qu'on peut lui attribuer des qualités apparemment contraires : « ... dans sa Réalité essentielle (*Haqîqah*) — [en tant que son esprit s'identifie à l'Esprit incréé] et dans sa fonction spirituelle [qui découle spontanément de cette identification] il connaît [d'une manière globale et indifférenciée] tout ce qu'il ignore de par sa constitution corporelle [soumise aux conditions de l'espace et du temps]... Il connaît et, en même temps, il ne connaît pas, il perçoit et il ne perçoit pas [sa connaissance principielle étant au delà de la perception distinctive], il contemple [les Réalités divines dans son esprit] et il ne [les] contemple pourtant pas [individuellement]... » (*ibid.*, chapitre sur Seth).

La relation, dans l'homme spirituellement parfait, entre la Réalité divine (*Haqîqah*) et l'individualité encore subsistante, est ce qu'il y a de plus difficile à saisir (2) ; pour l'homme parvenu à cette perfection, en effet, la Réalité divine n'est désormais « voilée » par rien, alors que la

(1) La sainteté au sens de l'expression arabe *wilâyah* est un état de connaissance permanente de Dieu, état qui comporte d'ailleurs des degrés.

(2) C'est pour cela, d'ailleurs, que le dogme chrétien des deux natures du Christ — de même que celui de la Trinité, dont le premier est rigoureusement solidaire — est un « mystère », c'est-à-dire qu'il est insondable pour la raison discursive.

conscience individuelle est par définition un « voile » (*hijâb*) et n'existe que pour autant qu'elle « brise » la lumière aveuglante de l'Intellect divin. Ibn 'Arabî compare l'individualité de l'homme ayant « réalisé Dieu » à un écran qui colore la lumière pure en la filtrant, et qui est chez lui plus transparent que chez les autres hommes : « Il en est comme de la lumière se projetant à travers l'ombre, car l'écran est de la nature de l'ombre qui, elle, est lumineuse par transparence. Tel est aussi l'homme ayant réalisé Dieu : en lui, la « forme de Dieu » (c'est-à-dire l'ensemble des Qualités divines) (1) se manifeste plus directement qu'elle ne se manifeste en d'autres... » (*ibid.*, chapitre sur Joseph).

L'Union avec Dieu est aussi conçue sous l'aspect de l'« assimilation des Qualités divines » (*al-ittiçâf biç-Çifât il-ilâhiyah*), assimilation qui doit s'entendre en un sens purement intellectif, comme connaissance des Qualités ou Présences (*Hadarât*) (2) divines. Cette « assimilation des Qualités divines », d'autre part, a son reflet symbolique dans l'âme, à savoir les vertus spirituelles, et son modèle n'est autre que l'« Homme universel ».

Revenons maintenant à ce que nous disions au début de ce chapitre sur la pénétration mutuelle de la Divinité et de l'homme parfait ; Ibn 'Arabî compare cette pénétration à l'assimilation nutritive, symbole de l'assimilation par la connaissance : Dieu « se nourrit » de l'homme, et l'homme, de son côté, « se nourrit » de Dieu, il « mange » Dieu. Le premier mode trouve son expression rituelle dans

(1) L'ensemble des Qualités divines constitue ce que le Soufisme appelle la « Forme divine » (*aç-Çûrat al-ilâhiyah*) par allusion à la parole du Prophète : « Dieu créa Adam dans Sa forme » ; le terme de « forme » (*çûrah*) a donc ici le sens de « synthèse qualitative » et non celui de délimitation ; il est analogue à la notion péripatéticienne de *forma* (εἶδος) qui s'oppose à celle de *materia* (ὕλη).

(2) Par « Présences » divines, on entend les degrés de la Réalité divine en tant qu'états contemplatifs ; on parle de cinq Présences principales qui sont respectivement : *an-Nâsût*, rapportée à la forme corporelle humaine, *al-Malakût*, rapportée au monde des Lumières subtiles, *al-Jabarût*, analogue à l'existence supra-formelle, *al-Lâhût*, la Présence de la Nature divine se révélant dans les Qualités parfaites, et *al-Hâhût*, l'Essence pure. Il existe encore d'autres distinctions des « Présences ».

l'hospitalité sacrée, dont le modèle traditionnel est l'hospitalité d'Abraham envers les Anges du Seigneur et envers les pauvres : celui qui donne à manger à l'« hôte divin », se donne lui-même en nourriture à Dieu ; et ceci rappelle le proverbe hindou : « L'Homme devient la nourriture de la Divinité qu'il adore ». Le deuxième mode correspond à l'invocation de Dieu, car l'homme s'assimile la Présence divine par l'énonciation du Nom de Dieu (1). Le même aspect de l'Union est évidemment symbolisé par l'Eucharistie.

(1) « L'homme ne se nourrit pas de pain seulement, mais de toute parole qui vient de la Bouche de Dieu » (Évangile de St Mathieu, IV, 4 ; Deutéronome, VIII, 3).

III

De la Réalisation spirituelle

Trois aspects de la Voie : la Doctrine, la Vertu et l'Alchimie spirituelle

Comme toute voie contemplative, et indépendamment de sa différenciation selon divers « sentiers », le Soufisme « opératif » comporte trois éléments ou aspects constitutifs, qui sont : la doctrine, la vertu spirituelle et un art de la concentration que nous appellerons, d'après l'expression de certains Soufis, l'« alchimie spirituelle » (1).

L'assimilation des vérités doctrinales est indispensable ; cependant, elle n'opère pas à elle seule de transformation dans l'âme, sauf dans certains cas très exceptionnels, où l'âme est si bien disposée à la contemplation, qu'un aperçu doctrinal suffit à l'y plonger, à l'instar d'une solution sursaturée qui, subissant une impulsion minime, peut soudainement se transmuer en cristaux. En soi, l'intelligence doctrinale est purement statique ; elle peut délivrer l'âme de certaines tensions, mais elle ne peut pas réellement la transformer sans le concours de la volonté qui, elle, représente l'élément dynamique de la voie. Il arrive même assez facilement que l'intuition des vérités métaphysiques, d'abord éveillée par l'étude de la doctrine, s'effrite peu à peu dans l'esprit de celui qui, croyant posséder ces vérités, n'y adhère que mentalement, comme si la volonté ne devait y avoir aucune part. Or, la volonté doit devenir « pauvre » à l'égard de Dieu, ce qui revient à dire qu'elle

(1) Le terme arabe le plus usité est *al-kimiyâ as-sa'dah*, signifiant littéralement « l'alchimie de la béatitude » ; al-Ghazzâlî l'emploie dans un sens plus général et plus extérieur que celui que nous avons en vue ici.

doit se conformer à la vertu spirituelle ; celle-ci représente une sorte de concentration latente de l'âme, une base solide et naturelle de la concentration directement opérative, dont le but est de percer le voile de la conscience continuellement absorbée par le courant des formes. « La vertu spirituelle (*al-ihsân*) — a dit le Prophète — est que tu adores Dieu comme si tu Le voyais, et si tu ne Le vois pas, Lui pourtant te voit ».

Suivant la nature particulière du « sentier », — et « il y a autant de sentiers que d'âmes humaines » (1), — la compréhension doctrinale joue un rôle plus ou moins important ; elle n'exige pas nécessairement un savoir doctrinal très étendu, car c'est en profondeur et non pas en surface qu'elle doit se développer. Ce qui importe le plus, pour l'aspirant à la gnose, c'est d'être conscient du sens profond des rites qu'il accomplit ; il doit réaliser leurs significations dans la mesure de sa compréhension actuelle. Dans ce domaine, l'effort purement quantitatif et la volonté aveugle ne peuvent aboutir à rien, car ne mène à la connaissance que ce dont la nature coïncide avec la sienne.

A cela il faut ajouter qu'il y a toujours, dans les pratiques spirituelles, des éléments qui n'offrent pour ainsi dire pas de prise à l'intelligence théorique ; le fait que la Vérité divine dépasse infiniment ses préfigurations mentales doit nécessairement se marquer dans l'économie de la vie spirituelle. A cet égard, on peut même constater une certaine inversion des rapports : ce sont les supports dont la nature est la moins discursive et par suite la plus « obscure » au point de vue de la raison, qui véhiculent généralement les grâces les plus puissantes ; aux confins de la contemplation pure, les symboles deviennent de plus en plus synthétiques et de plus en plus simples quant à leur forme.

La Réalité divine est à la fois Connaissance et Être ; celui qui veut s'approcher d'Elle doit surmonter non seule-

(1) Ce dicton arabe ne doit pas s'entendre au pied de la lettre ; il signifie simplement que la diversité des natures individuelles entraîne une diversité des méthodes spirituelles. Les types mentaux se laissent toujours réduire à quelques catégories.

ment l'ignorance et l'inconscience, mais aussi l'accaparement de l'esprit par un savoir purement théorique, et autres « irréalités » de ce genre. Pour cette raison, bien des Soufis, et parmi eux les représentants les plus éminents de la gnose, tels que Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî et 'Omar al-Khayyam (1), ont affirmé la primauté de la vertu et de la concentration à l'égard du savoir doctrinal ; les vrais intellectifs sont les premiers à reconnaître la relativité de toute expression théorique. L'aspect intellectuel de la Voie comporte à la fois l'étude de la doctrine et son dépassement par l'intuition ; l'erreur est toujours rigoureusement exclue, mais le mental, qui véhicule la vérité tout en la limitant d'une certaine manière, doit également être éliminé dans la contemplation unitive.

⁂

La vertu est une forme qualitative de la volonté ; or, qui dit forme, dit essence intelligible. La vertu spirituelle est centrée sur sa propre essence, qui est une Qualité divine ; c'est-à-dire que cette vertu implique une sorte de connaissance. D'après Ahmed ibn al-'Arîf, elle se distingue de la vertu commune par sa pureté de tout intérêt individuel ; si elle implique un renoncement, ce n'est pas en vue d'une récompense ultérieure, car elle porte son fruit en elle-même, comme la connaissance et la beauté. La vertu spirituelle n'est ni une simple négation des instincts naturels — l'ascétisme est son moindre degré — ni une pure sublimation psychique, bien entendu ; elle prend naissance d'un pressentiment de la réalité divine subjacente aux objets du désir, — la passion noble est plus proche de la vertu que l'angoisse, — ce pressentiment étant en soi une sorte de « grâce naturelle », qui compense du reste l'aspect sacrificiel de la vertu ; par la suite, l'éclosion progressive de celle-ci appelle une irradiation de plus en plus directe de la Qualité divine dont la vertu est la trace humaine, et inversement, la vertu augmente dans la mesure où son modèle divin se révèle. C'est ce

(1) Cf. A. Christensen, *Un traité de Métaphysique de Omar Hayyam*, dans *Le Monde Oriental*, I, 1, 1906.

noyau intuitif qui confère à la vertu spirituelle sa qualité inimitable et quasiment charismatique ; à travers elle, l'Intellect rayonne, non pas d'une manière « sapientielle » mais selon un mode « existentiel », par la beauté de l'âme, ou par les effets miraculeux que l'affinité entre telle vertu et son modèle divin peut déclencher dans l'ambiance cosmique.

La connaissance, dans son intégralité intellective, est essentiellement supra-individuelle, parce qu'universelle ; or les vertus retracent dans l'individualité et en mode existentiel les degrés ou modes de la connaissance ; elles en sont, par conséquent, des reflets, non cérébraux et passagers, mais volitifs et stables, ou autrement dit, elles sont des acquisitions d'être et non des improvisations de pensée. Par là même, les vertus sont les supports indispensables de la connaissance, et c'est pour cela que les Soufis les identifient à des degrés spirituels.

Ceci nous amène à mentionner brièvement la théorie de l'« état » (*al-hâl*) et de la « station » (*al-maqâm*) spirituels ; l'« état », selon cette signification du terme, est une immersion passagère de l'âme dans la Lumière divine ; l'on parle, selon l'intensité et la durée de l'état, de « lueurs » (*lawâïh*), d'« éclairs » (*lawâmi'*), d'« irradiation » (*tajallî*), etc. ; la « station » est l'« état » devenu permanent. La correspondance entre les diverses « stations » et les vertus spirituelles est nécessairement très complexe ; la trace éthique d'un degré spirituel est d'autant plus subtile que ce degré est plus élevé et que l'incommensurabilité de la Réalité contemplée avec le réceptacle humain devient plus profonde. Les divers schémas psychologiques des stations spirituelles ont avant tout une valeur spéculative ou indicative.

A l'instar des Qualités divines, qu'elles reflètent dans l'ordre humain, les vertus spirituelles peuvent être considérées distinctement, selon une différenciation plus ou moins grande, ou résumées en quelques types fondamentaux. De même, des vertus apparemment opposées peuvent se ramener à une seule et même attitude : ainsi, la patience (*aç-çabr*) et le zèle (*al-ghayrah*) qui, lui, se manifeste par la sainte colère, supposent tous deux un axe intérieur

inébranlable ; cette immutabilité s'affirme passivement dans la patience et activement dans la colère.

En un certain sens, toutes les vertus sont contenues dans la pauvreté spirituelle (*al-faqr*), dont le nom est couramment employé pour désigner toute spiritualité ; cette pauvreté n'est autre que le *vacare Deo*, le vide pour Dieu ; son début est le rejet des passions, son achèvement l'effacement du moi devant la Divinité. La nature de cette vertu montre bien l'analogie inverse qui relie le symbole humain à son archétype divin : ce qui est vide du côté de la créature est plénitude du côté du Créateur.

Une autre vertu qui peut être prise pour un paradigme de tout ce qu'implique l'attitude du « pauvre » (*faqîr*), est la sincérité (*al-ikhlâç*) ou véracité (*aç-çidq*) ; c'est l'absence de préoccupations égocentriques dans les intentions et dans la pensée, et en dernière analyse l'effacement du mental devant la Vérité divine ; c'est donc également un vide du côté de l'individu et correlativement une plénitude d'un ordre supérieur, avec la différence toutefois — à l'égard de la pauvreté — que celle-ci, comme l'humilité, n'appartient qu'au serviteur, tandis que la véracité appartient avant tout au Seigneur ; on pourrait faire remarquer cependant que la « pauvreté » ou « humilité » de Dieu est la simplicité de Son Essence. Quoi qu'il en soit, la sincérité spirituelle implique la cessation de ce dédoublement de la conscience lequel constitue l'état ordinaire de l'âme : l'homme introduit entre le monde — y compris ses actes — et Dieu ce pseudo-principe qu'est l'ego, instinctivement et fatalement d'ailleurs, au lieu de les voir avec l'œil de la Vérité divine ; le sincère (*aç-çiddîq*) est indépendant à l'égard des suggestions congénitales ou spontanées de son « moi », il ne se complaît point dans celui-ci et laisse ignorer à sa gauche ce que fait sa droite.

Nous avons vu que Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî place l'amour intégral au sommet de son « échelle » des demeures de l'âme ; on peut donc le considérer comme la synthèse de toutes les vertus, et en effet, si toute vertu est une forme de la volonté, l'amour spirituel est la volonté même, transfigurée par l'attraction divine. L'amour de Dieu est imparfait et même inconcevable sans l'amour de Dieu

dans la création (tout aspect de Sa Révélation, y compris l'intellect pur) et sans l'amour de la (moindre) créature en Dieu ; on peut dire, en un certain sens, qu'il faut aimer Dieu d'abord dans la création, dans Son Verbe révélé et Sa Vérité, ensuite en Lui-même, dans Son aséité transcendante, et enfin dans ces « plus petits » qui exigent notre charité.

D'un autre côté, toutes les vertus de l'esprit se résument dans la sainteté (*al-wilâyah*), qui est la conscience ininterrompue de la Présence divine.

La compréhension doctrinale, disions-nous, ne peut rien sans la vertu ; l'inverse n'est vrai que dans une moindre mesure, à condition toutefois que l'âme adhère à la vérité sous une forme révélée quelconque. La vertu est la base indirecte de la concentration de l'esprit, car une âme vicieuse est incapable à la longue de se concentrer sur la vérité ; inversement, la concentration spirituelle contribue au développement des vertus. En un certain sens, la vertu contemplative ne saurait se parfaire sans l'aide d'une « alchimie » intérieure, qui veille à la transmutation des puissances naturelles de l'âme (1) ; mais c'est en fonction de son objet, le symbole révélé, que la concentration ouvre la voie à la Grâce qui transforme l'âme.

*
* *

Le terme d'« alchimie » s'applique bien à l'art de la concentration envisagé en lui-même parce que l'âme, du point de vue de cet art, est comme une « matière » qu'il s'agit de transformer, à l'instar du plomb qui doit être transmué en or. Autrement dit, l'âme chaotique et opaque doit devenir « formée » et cristalline ; ici, la forme ne signifie pas un figement dans certaines limites, mais au contraire une coordination quasi-géométrique et par là même une délivrance virtuelle hors des conditions limita-

(1) La théorie soufique des vertus spirituelles diffère à plusieurs égards de celle qu'on trouve dans l'enseignement monastique d'Orient. Ainsi, les Soufis ne considèrent généralement pas la chasteté comme une vertu de base mais comme la résultante naturelle de plusieurs autres vertus.

tives de l'arbitraire psychique, tout comme l'or ou le cristal réalisent, sur le plan des substances solides, la nature de la lumière, le second à la fois par sa forme géométrique (1) et par sa transparence.

Selon ce même symbolisme — le plus proche de l'alchimie proprement dite — l'âme, figée dans un état de dureté stérile, doit être « liquéfiée », puis de nouveau « congelée », afin de se défaire de ses impuretés ; cette « congélation » sera suivie par une « fusion » et celle-ci par la « cristallisation » finale. Pour opérer ces changements, les forces naturelles de l'âme sont actualisées et coordonnées ; on peut les comparer à celles de la nature : la chaleur, le froid, l'humidité et la sécheresse. Il y a dans l'âme une force expansive, dont la manifestation normale est la joie confiante (*bust*) et l'amour, donc la chaleur, et une force contractive — un froid — qui se manifeste par la crainte, et dont l'expression spirituelle est l'extrême contraction (*qabd*) de la conscience dans l'instantanéité, en face de la mort et de l'éternité ; quant à l'humidité et la sécheresse, elles correspondent respectivement à la passivité « liquéfiante » de l'âme et à l'activité « fixante » de l'esprit (2). Ces quatre forces peuvent par ailleurs se rattacher à deux principes complémentaires, analogues au « Soufre » et au « Mercure » de l'alchimie ; dans la méthode soufique, ces deux principes s'identifient respectivement à l'acte spirituel, c'est-à-dire à l'affirmation active d'un symbole, et à la plasticité psychique. Par l'intervention de la Grâce, l'affirmation volontaire du symbole devient l'activité permanente de l'Esprit (*ar-Rûh*), tandis que la plasticité ou réceptivité de l'âme assumera une ampleur cosmique (3).

La qualité ignée et la qualité « fixante » se rattachent

(1) Il faut se rappeler ici que la propagation de la lumière est rectiligne.

(2) Cf. l'article de Maurice Aniane : *Notes sur l'alchimie*, dans le recueil *Yoga* des *Cahiers du Sud*, Paris 1953, et notre série d'articles : *Considérations sur l'alchimie*, dans *Études Traditionnelles*, octobre-novembre 1948, Paris.

(3) Selon Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî, le sens universel du Soufre est l'Acte divin (*al-Amr*) et celui du Mercure la Nature totale (*Tabî'at al-kull*).

au pôle actif, analogue au Soufre, tandis que la qualité contractive et la qualité dissolvante, « humide », se rattachent au pôle passif, le Mercure de l'alchimie. Il est dès lors facile de voir comment les différentes qualités « naturelles » de l'âme se combinent dans les divers états : le durcissement stérile de l'âme résulte de l'alliance de la qualité fixante — de la sécheresse — du mental avec la qualité contractive du psychique ; le pendant de cet état est la dissipation provenant d'une liaison de la force expansive du désir avec le pouvoir dissolvant du psychique passif ; ces deux états de déséquilibre peuvent d'ailleurs se cumuler, comme ils le font le plus souvent. L'équilibre de l'âme consiste dans une ample alternance de l'expansion et de la contraction, comparable à la respiration, et dans le mariage de l'activité « fixante » de l'esprit avec la réceptivité « liquide » de l'âme.

Pour que cette synthèse puisse avoir lieu, il faut que les puissances de l'âme ne se laissent point déterminer par des impulsions de l'extérieur, mais qu'elles répondent à l'activité spirituelle, centrée sur le cœur (1).

Nous avons esquissé l'art de la concentration en termes proprement alchimiques, parce que cette terminologie fait ressortir la correspondance entre les puissances de l'âme et les forces naturelles, voire physiques, de l'organisme humain. La mise à contribution de ces forces rapproche cet aspect du *Taçawwuf* des méthodes du *Rajâ-Yoga*. Il va de soi que la technique dont il s'agit peut se décrire au moyen de symbolismes divers ; les auteurs soufiques en traitent le plus souvent d'une manière implicite, en indiquant l'emploi des symboles qui sont l'objet de la concentration ; effectivement, l'opération « alchimique », au sens où nous l'envisageons, ne peut se détacher de la nature des symboles employés comme « moyens de Grâce », et c'est par l'intermédiaire de ces symboles que l'aspect « alchimique » de l'œuvre spirituelle se rattache à son aspect intellectuel. Le moyen spirituel par excellence du *Taçawwuf* est le symbole verbal, répété inté-

(1) Ceci correspond, dans l'alchimie proprement dite, à la « fermeture hermétique » du vase.

rieurement ou à voix sonore, avec ou sans synchronisation du souffle ; les diverses phases de l'alchimie intérieure, les « liquéfactions » et « cristallisations » successives, apparaîtront dès lors comme une permutation (*taçrîf*) du symbole dans l'âme, en conformité avec les différentes Réalités divines (*haqâïq*) qu'il exprime.

Lors de l'invocation d'un Nom de Dieu, les trois aspects constitutifs de la Voie — à savoir la vérité doctrinale, la vertu volitive et l'alchimie spirituelle — se résument dans un seul acte intérieur ; la vertu sera le reflet humain de l'aspect divin que symbolise le Nom sacré, tandis que l'alchimie spirituelle résultera, dans son opération la plus intime, du pouvoir théurgique de ce même Nom, qui s'identifie mystérieusement à Dieu.

*
* *

La doctrine s'adresse à ce qui est « naturellement » métaphysique dans l'homme ; la vertu spirituelle et la concentration visent à la dissolution du nœud de l'égocentrisme, lequel empêche le cœur de contempler directement les réalités principielles. L'affirmation individuelle étant faite de volition, la vertu saisit l'ego par l'entremise de ses manifestations volitives ; il arrive qu'un virement de la volonté dévoile soudainement le centre de la conscience, en sorte qu'un renoncement, un sacrifice, une « conversion » (*at-tawbah*) peut entraîner dans certains cas, presque soudainement, la vision de l'« œil du cœur » (*'ayn al-qalb*). Quant à l'alchimie spirituelle, elle transmue la structure psycho-physique de l'homme, d'une part en agissant sur les assises organiques de la conscience, et d'autre part en véhiculant le rayonnement de la Grâce, mystérieusement présente dans les symboles divins.

Pour terminer ce chapitre, nous citerons encore cette parole du maître al-'Arabî al-Hasanî ad-Darqâwî, qui résume plusieurs aspects de la Voie : « Le sens [l'aperçu spirituel : *al-ma'nâ*] est très subtil ; on ne peut le retenir qu'avec l'aide du sensible (*al-hiss*), et on ne peut le faire durer que par la conversation spirituelle (*al-mudhakkarah*), l'invocation [ou le souvenir de Dieu : *adh-dhikr*] et la

rupture des habitudes naturelles [c'est-à-dire passives et instinctives] ».

Des Facultés intellectuelles

La hiérarchisation des facultés de l'âme est un aspect de la réintégration de l'âme dans l'Esprit. Nous avons comparé l'état de l'âme spirituellement régénérée avec le cristal qui, bien que solide, s'apparente à la lumière par sa transparence et par sa forme rectiligne ; les diverses facultés intellectuelles seront comme les facettes de ce cristal, chacune refractant à sa manière l'Intellect unique et illimité.

La faculté spécifique de l'homme est la pensée (*al-fikr*). Comme la nature de l'homme, celle de la pensée est à double face : par son pouvoir de synthèse, elle manifeste la position centrale de l'homme dans le monde, donc son analogie directe avec l'Esprit ; dans sa structure formelle, en revanche, elle n'est qu'un « style » existentiel parmi beaucoup d'autres, c'est-à-dire un mode spécifique de la conscience, qu'on pourrait appeler « animal » si son rattachement à la fonction unique — et intrinsèquement « surnaturelle » — de l'homme ne le distinguait pas, pour le bien comme pour le mal, des facultés de connaissance propres aux espèces animales. En fait, la pensée n'assume jamais un rôle entièrement « naturel », au sens d'un équilibre passif en harmonie avec l'ambiance cosmique ; dans la mesure où elle se détourne de l'Intellect, qui transcende le plan terrestre, elle ne peut avoir qu'un caractère destructif, pareil à celui d'un acide corrosif qui détruit l'unité organique des êtres et des choses. Il suffit de regarder le monde moderne, son caractère artificiel sans beauté, sa structure inhumainement abstraite et quantitative pour savoir ce qu'est la pensée livrée à elle-même. L'homme, « animal pensant », ne peut être que le couronnement divin de la nature ou son adversaire (1) ; la

(1) Chez les animaux il n'existe pas, comme chez l'homme, une réfraction à la fois subjective et active de l'intellect, réfraction qui s'interposerait entre l'essence intellectuelle immanente à la forme spécifique et l'organisme psychique individuel. De ce fait, l'animal

raison en est que l'« être » et le « connaître » se dissocient dans le mental, ce qui, par déchéance, donne lieu à toutes les scissions.

Cette double nature de la pensée correspond au principe que les Soufis symbolisent par le *barzakh*, l'« isthme » entre deux océans (1). Le *barzakh* est à la fois une cloison et un point de jonction entre deux degrés de réalité ; en tant qu'il est un intermédiaire, il renverse, à l'instar d'une lentille, le faisceau de lumière qu'il transmet. Dans la structure de la pensée, cette inversion se traduit par l'abstraction : la pensée n'est capable de synthèse qu'en se dépouillant de l'aspect immédiat des choses ; dans la mesure où elle se rapproche de l'universel, elle se réduit pour ainsi dire à un point. C'est que la pensée imite, sur un plan formel — et partant inversé par rapport au plan supraformel —, le « dépouillement » (*tajrîd*) essentiel de l'Intellect : celui-ci n'a pas pour objet immédiat l'existence empirique des choses mais leurs essences permanentes, relativement « inexistantes » puisque non-manifestées sur le plan sensible (2) ; or cette connaissance purement intellectuelle implique une identification directe avec son objet, et c'est là ce qui distingue d'une manière décisive la « vision » intellectuelle d'avec l'opération rationnelle. Cette « vision » n'exclut d'ailleurs pas la connaissance

est plus passif que l'homme à l'égard de l'ambiance cosmique ; en même temps il est plus directement l'expression de son essence intellectuelle. La beauté d'un art sacré — art d'inspiration divine — rehausse celle de la nature vierge, tandis que les créations d'une civilisation profane et pratiquement athée, comme la civilisation moderne, sont toujours hostiles à l'harmonie naturelle.

(1) Cf. page 53.

(2) Quand certains penseurs modernes veulent voir dans l'acte de connaître une sorte d'anéantissement relatif et subjectif de l'objet de connaissance en tant que pure existence, ils ne font que reproduire le caractère irréel et implicitement absurde d'une pensée qui, s'étant détournée des principes intellectuels, a fini par se vider de tout contenu qualitatif. L'« existence » brute et indifférenciée, que ces philosophes opposent à l'acte intellectif du sujet, n'est d'ailleurs que l'ombre de cette absence de l'intuition dans la pensée : c'est l'inintelligibilité pure. L'« en-soi » réel, c'est l'essence ; si la perception ne saisit pas simultanément tous les aspects d'un objet sensible, c'est que le plan de manifestation est relatif comme la connaissance qui s'y rapporte.

sensible ; elle l'englobe puisqu'elle en est l'essence, bien que tel état de conscience puisse exclure l'une en faveur de l'autre.

Il nous faut préciser ici que le terme d'intellect (*al-'aql*) est pratiquement appliqué à plusieurs degrés : il peut désigner le principe universel de toute intelligence, principe qui transcende les conditions limitatives du mental ; mais on peut également appeler « intellect » le reflet immédiat de l'Intellect universel dans la pensée ; il correspond alors à ce que les anciens entendaient par la raison.

La modalité mentale complémentaire de la raison est l'imagination (*al-khiyâl*). Par rapport au pôle intellectuel du mental, l'imagination représente comme sa matière plastique ; de ce fait, elle correspond analogiquement à la *materia prima*, qui constitue la continuité plastique du « rêve cosmique », de même que l'imagination la garantit subjectivement.

Si l'imagination peut être une cause d'illusion en tant qu'elle lie l'intelligence au plan des formes sensibles, elle a cependant aussi un aspect spirituellement positif en tant qu'elle fixe les intuitions intellectuelles ou les inspirations sous forme de symboles. Pour qu'elle assume cette fonction, il faut qu'elle ait acquise toute sa capacité plastique ; les méfaits de l'imagination ne viennent pas tant de son développement que de son accaparement par la passion et le sentiment. L'imagination est un miroir de l'Intellect parmi d'autres ; sa perfection, c'est qu'il soit vierge et ample.

Selon certains auteurs soufiques, comme 'Abd al-Karîm al-Jîlî, la racine obscure du mental est *al-wahm*, terme qui signifie à la fois la conjecture, l'opinion, la suggestion, le soupçon, donc l'illusion mentale. C'est le revers de la liberté spéculative du mental : la puissance d'illusion de celui-ci est comme fascinée par un abîme, elle est attirée par toutes les possibilités négatives inépuisées. Quand cette puissance domine l'imagination, celle-ci devient le plus grand obstacle de la spiritualité. Citons, dans cet ordre d'idées, cette parole du Prophète : « La pire des choses que votre âme vous suggère, c'est le soupçon ».

Quant à la mémoire, elle comporte un double aspect :

en tant que faculté de retenir des impressions elle est passive et « terrestre », et sous ce rapport elle est appelée *al-hafz* ; mais en tant qu'elle est l'acte du souvenir (*adh-dhikr*), elle est directement apparentée à l'intellect, car cet acte se réfère implicitement à la présence intemporelle des essences, bien que celles-ci ne puissent pas apparaître comme telles dans le mental. La récapitulation des perceptions par le souvenir peut être inadéquate, et l'est même certainement sous quelque rapport, puisque le mental subit l'usure du temps ; cependant, s'il n'y avait pas, dans le souvenir, une adéquation implicite, il ne serait qu'illusion pure, et celle-ci n'existe pas. Si le souvenir peut évoquer le passé dans le présent, c'est que le présent contient virtuellement toute l'extension du temps ; toutes les « saveurs » existentielles sont contenues dans la « non-saveur » de l'instant présent. C'est cela que réalise le « souvenir » (*dhikr*) spirituel : au lieu de se rapporter « horizontalement » au passé, il s'adresse « verticalement » aux essences qui régissent le passé comme l'avenir.

L'Esprit (*ar-Rûh*) est à la fois Connaissance et Être ; dans l'homme, ces deux aspects se polarisent en quelque sorte comme raison et comme cœur : celui-ci marque ce que nous « sommes » au regard de l'éternité, tandis que celle-là marque ce que nous « pensons ». D'un autre côté, le cœur (*al-qalb*) représente aussi la présence de l'Esprit sous les deux aspects : il est l'organe de l'intuition (*al-kashf*) comme il est le point de l'identification (*wajd*) avec l'Être (*al-Wujûd*). Selon une sentence divine (*hadîth qudsî*) révélée par la bouche du Prophète, Dieu dit : « Les cieux et la terre ne peuvent Me contenir, mais le cœur de mon serviteur croyant Me contient ». Le centre le plus intime du cœur est appelé le mystère (*as-sirr*) ; c'est le point insaisissable où la créature rencontre Dieu. La réalité spirituelle du cœur est ordinairement voilée par la conscience égocentrique ; celle-ci assimile le cœur à son propre centre de gravité, qui sera le mental ou le sentiment, suivant les tendances.

Le cœur est aux autres facultés ce qu'est le soleil pour les planètes : c'est du soleil qu'elles reçoivent leur lumière et leur impulsion. Cette analogie, qui est encore plus

évidente selon la perspective héliocentrique que selon le système géocentrique des anciens, où le soleil occupe le ciel moyen entre deux fois trois planètes (1), a été développée par 'Abd al-Karîm al-Jîlî dans son livre *al-Insân al-Kâmil* (« De l'Homme universel ») ; selon cet ordre symbolique, Saturne, la planète la plus éloignée (2), correspond à l'intellect-raison (*al-'aql*). De même que le ciel de Saturne englobe tous les autres cieux planétaires, l'intellect-raison embrasse toute chose ; d'autre part, le caractère « abstrait », froid et « saturnien » de la raison s'oppose à la nature solaire et centrale du cœur, qui marque l'intellect sous son aspect « total » et « existentiel ». Mercure symbolise la pensée (*al-fikr*), Vénus l'imagination (*al-khiyâl*), Mars la faculté conjecturale (*al-wahm*), Jupiter l'aspiration spirituelle (*al-himmah*), la lune l'esprit vital (*ar-rûh*). Quiconque possède quelque connaissance des « aspects » astrologiques, pourra facilement déduire de ce schéma les « conjonctions » bénéfiques ou maléfiques des différentes facultés représentées par les planètes.

Selon un autre point de vue, on compare le cœur à la lune qui reflète la lumière du soleil divin. Les phases de la lune correspondent alors aux divers états réceptifs du cœur, ou encore, parallèlement, aux différentes « révélations » (*tajalliyât*) de l'Être divin (3).

Al-himmah signifie la force de décision, le désir de s'élever au-dessus de soi-même, l'aspiration spirituelle. Il s'agit donc, non d'une faculté intellectuelle mais d'une qualité de la volonté ; on pourrait faire remarquer toutefois que la volonté spirituelle est intellectuelle par anticipation. Du point de vue de la réalisation, c'est la faculté la plus importante et la plus noble de l'homme : celui-ci n'est vraiment homme que par sa volonté de délivrance, par sa tendance ascendante, figurée par sa position verticale, qui le distingue des animaux. *Al-himmah* est aussi la foi qui déplace des montagnes.

(1) Cf. notre étude : *Clé spirituelle de l'Astrologie musulmane d'après Mohyi-d-dîn ibn Arabî*, Paris, *Les Éditions traditionnelles*, 1950.
(2) Parmi les planètes visibles à l'œil nu.
(3) Cf. notre étude mentionnée plus haut.

Quant à l'esprit vital, appelé *ar-rûh* par analogie avec l'Esprit transcendant, il est ce que les Hindous appellent *prâna* et que les alchimistes désignent par le terme de *spiritus* : c'est une modalité subtile intermédiaire entre l'âme immortelle et le corps ; il est à l'Esprit divin ce que la périphérie est au centre. L'esprit vital est relativement indifférencié ; il embrasse non seulement le corps spatialement délimité, mais aussi les facultés sensibles avec leurs sphères d'expérience. L'homme n'en est ordinairement pas conscient, mais dans certains états de réalisation cet esprit devient le véhicule d'une lumière spirituelle diffuse, qui peut même rayonner à l'extérieur.

Les facultés sensibles peuvent elles-mêmes devenir des supports de l'Esprit ou des miroirs réfractant sa lumière. D'ailleurs, toute faculté sensible, comme l'ouïe, la vue, l'odorat, le goût et le toucher, implique une essence unique, qui la distingue qualitativement des autres facultés, et cette essence a son prototype dans l'Être pur. Pour le spirituel qui réalise l'Être sous le rapport de l'un de ces prototypes, la faculté respective devient l'expression directe de l'Intellect universel, de sorte qu'il « entend » les essences éternelles des choses, qu'il les « voit » ou qu'il les « savoure » (1). D'un autre côté, l'intuition se présente d'elle-même, suivant les cas, comme une « audition » (*samâ'*), une « vision » (*ru'yah*) ou un « goût » (*dhawq*) de nature intellective.

Nous avons dit que les deux faces, ontologique et intellectuelle, de l'Esprit se reflètent respectivement dans le cœur et la raison. A un degré plus extérieur, l'aspect existentiel de l'Esprit se reflète dans la parole, complément de la raison ; en effet, l'Esprit universel est à la fois Intellect (*'Aql*) et Verbe (*Kalîmah*), c'est-à-dire « énonciation » directe de l'Être. Ces deux aspects se retrouvent d'ailleurs dans l'expression grecque *Logos*, qui signifie en même temps principe, idée et parole ; l'homme se définit au même titre comme « animal pensant » ou

(1) Cf. notre traduction de : 'Abd al-Karîm al-Jîlî, *De l'Homme universel*, extraits ; collection « Soufisme », 1953.

comme « animal doué de parole » (*hayawân nâtiq*). Principiellement, l'idée, en tant que reflet intellectuel de la Réalité, dépend du Verbe, alors que dans l'homme, l'idée précède la parole. Dans le rite de l'invocation (*dhikr*), le rapport principiel est symboliquement rétabli, puisque la parole révélée — la formule sacrée ou le Nom divin invoqué — affirme la continuité ontologique de l'Esprit, tandis que la pensée se dissocie pratiquement de sa source transcendante, par là même qu'elle est le siège de la conscience individuelle. Ainsi, la faculté de la parole, qui est une faculté d'action, devient le véhicule d'une connaissance de l'Être.

Du Rite

Le rite, c'est l'acte dont la forme même résulte d'une Révélation divine. La perpétuation du rite est donc elle-même un mode de la Révélation, et celle-ci est présente dans le rite sous son double aspect intellectuel et ontologique, car accomplir un rite, c'est non seulement retracer un symbole mais participer à un certain mode d'être, au moins virtuellement, ce mode ayant une extension extra-humaine et universelle. La signification du rite coïncide avec l'essence ontologique de sa forme.

L'homme à esprit moderne est généralement enclin à ne voir dans un rite qu'un adjuvant d'une attitude éthique, qui seule lui paraît pouvoir donner une efficacité au rite, si tant est qu'il reconnaisse à celui-ci une efficacité quelconque. Ce qu'il ne voit pas, c'est la nature implicitement universelle de la forme qualitative du rite ; certes, un rite ne porte de fruits que s'il est accompli avec une intention (*niyah*) conforme à son sens, car, selon une parole du Prophète, « les actions ne valent que par les intentions » (1) ; mais cela ne signifie évidemment pas que l'intention soit indépendante de la forme de l'action. C'est précisément parce que l'attitude intérieure épouse la

(1) Les rites de consécration font exception, parce que leur portée est purement objective ; il suffit que l'homme ait qualité pour les accomplir et qu'il observe les règles prescrites et indispensables.

qualité formelle du rite, qualité qui manifeste une réalité à la fois ontologique et intellectuelle, que l'acte se dégage de la sphère psychique individuelle.

La quintessence des rites musulmans, leur élément « sacramental », si l'on peut dire, c'est la Parole divine qu'ils véhiculent, Parole qui par ailleurs est contenue dans le Coran ; la récitation du texte coranique constitue à elle seule un rite. Dans certains cas, cette récitation se concentre sur une seule phrase, qui sera répétée un nombre déterminé de fois, dans le but d'en actualiser la vérité profonde et la grâce particulière ; cette pratique est d'autant plus courante en Islam, que le Coran est composé en grande partie de formules concises, à sonorité rythmique, qui se prêtent aux litanies et à l'incantation. Pour l'exotérisme, les pratiques jaculatoires ne peuvent avoir qu'une importance secondaire ; on ne les emploie d'ailleurs jamais d'une manière méthodique en dehors de l'ésotérisme qui, lui, en fait un moyen de base.

L'on désigne toute récitation répétée d'une formule ou parole sacrées, à voix sonore ou intérieurement, par le terme générique de *dhikr* ; nous avons déjà fait remarquer que ce terme signifie à la fois « mention », « rappel », « évocation » et « souvenir ». Le Soufisme fait de l'invocation, le *dhikr* au sens rigoureux et restreint de ce terme, le moyen central de sa méthode ; en cela, il est en accord avec la plupart des traditions du présent cycle de l'humanité (1). Pour comprendre la portée de ce moyen, il faut se rappeler que, selon l'expression révélée, le monde a été créé par la Parole (*al-Amr, al-Kalîmah*) de Dieu, ce qui indique une analogie réelle entre l'Esprit universel (*ar-Rûh*) et la parole. Dans l'invocation, le caractère ontologique de l'acte rituel s'exprime de la manière

(1) Ce cycle commence à peu près avec la période dite « historique ». L'analogie entre le *dhikr* musulman et le *japa-yoga* hindou, et aussi avec les méthodes incantatoires du Christianisme hésychaste et du Bouddhisme amidique, est fort remarquable ; toutefois, il serait faux d'attribuer au *dhikr* musulman une origine non-islamique, d'abord parce que cette hypothèse n'est nullement nécessaire, ensuite parce qu'elle est démentie par les faits, et enfin parce que les réalités spirituelles fondamentales ne peuvent pas ne point se manifester au sein de toute civilisation traditionnelle.

la plus directe : la simple énonciation du Nom divin, analogue à l'« énonciation » primordiale et illimitée de l'Être, est ici le symbole d'un état ou d'une connaissance indifférenciés, supérieurs au seul « connaître » rationnel.

Le Nom divin, révélé par Dieu même, implique une Présence divine qui devient opérante dans la mesure où le Nom prend possession du mental de celui qui l'invoque. L'homme ne peut se concentrer directement sur l'Infini, mais en se concentrant sur le symbole de l'Infini, il atteint l'Infini même : quand le sujet individuel s'est identifié avec le Nom, au point que toute projection mentale a été absorbée par la forme du Nom, l'Essence divine de celui-ci se manifeste spontanément, car cette forme sacrée ne tend vers aucune chose en dehors d'elle-même ; elle n'a de rapport positif qu'avec son Essence, et ses limites se dissolvent finalement dans Celle-ci. C'est ainsi que l'union au Nom divin devient l'Union (*al-waçl*) à Dieu même.

La signification de « souvenir », impliquée dans le mot *dhikr*, qualifie indirectement l'état ordinaire d'oubli et d'inconscience (*ghaflah*) de l'homme : l'homme a oublié son propre être prétemporel en Dieu, et cet oubli foncier entraîne d'autres oublis et d'autres inconsciences. Selon une parole du Prophète, « ce monde-ci est maudit, et tout ce qu'il contient est maudit, sauf l'invocation (ou le souvenir) de Dieu (*dhikr-Ullâh*) ». Le Coran dit : « Certes, la prière empêche les transgressions passionnelles et les péchés graves, mais l'invocation de Dieu (*dhikr-Ullâh*) est plus grande » (XXIX, 45) ; ce qui signifie, d'après les uns, que la mention — ou le souvenir — de Dieu constitue la quintessence de la prière ; tandis que, d'après d'autres, ce passage indique l'excellence de l'invocation par rapport à la prière.

D'autres fondements scripturaires de l'invocation du Nom — ou des Noms — de Dieu sont les passages coraniques suivants : « Souvenez-vous de Moi, Je Me souviendrai de vous... » (ou : « Mentionnez-Moi, Je vous mentionnerai... ») (II, 152). — « Invoquez votre Seigneur avec humilité et en secret... Et invoquez-Le par crainte et par désir ; en vérité, la Miséricorde de Dieu est proche de ceux

qui pratiquent les vertus » (*al-muhsinîn*, ceux qui pratiquent *al-ihsân*, c'est-à-dire l'approfondissement, par la « pauvreté », *al-faqr*, ou la « sincérité », *al-ikhlâç*, de la « foi », *al-imân*, et de la « soumission » à Dieu, *al-islâm*) (V, 55 et 56). La mention, dans ce passage, de l'« humilité » (*tadarru'*), du « secret » (*khufyah*), de la « crainte » (*khawf*) et du « désir » (*tama'*) est d'une extrême importance technique. — « Et à Dieu sont les plus beaux Noms ; appelez-Le par eux » (V, 180). — « O vous qui croyez ! lorsque vous rencontrez une troupe (ennemie), soyez fermes et souvenez-vous beaucoup de Dieu, afin que vous réussissiez » (VIII, 45). Le sens ésotérique de la troupe est l'« âme qui incite au mal » (*an-nafs al-ammârah*) ; il y a alors transposition du sens littéral, qui concerne la « guerre sainte mineure » (*al-jihâd al-açghar*), sur le plan de la « guerre sainte majeure » (*al-jihâd al-akbar*). — « Ceux qui croient et dont les cœurs se reposent en sécurité dans le souvenir [l'invocation] de Dieu ; n'est-ce point par le souvenir de Dieu que les cœurs se reposent en sécurité ? » (XIII, 28). Ici, l'état d'âme du profane est implicitement comparé à un trouble ou une agitation du fait de sa dispersion dans la multiplicité, qui est aux antipodes de l'Unité divine. — « Dis : appelez *Allâh* [synthèse de tous les Noms divins et en même temps transcendance par rapport à leur différenciation] ou appelez *Ar-Rahmân* [la Béatitude-Miséricorde, ou la Beauté-Bonté intrinsèque de Dieu], de quelque manière que vous L'invoquiez, à Lui sont les plus beaux Noms... » (XVII, 110). — « Vous avez dans l'Envoyé de Dieu un bel exemple de celui qui espère en Dieu et le Dernier Jour et invoque Dieu beaucoup » (XXXIII, 21). — « O vous qui croyez, invoquez Dieu d'une invocation fréquente » (*dhikran kathîrâ*) (XXXIII, 41). — « Et appelez Dieu d'un cœur pur [d'une religion pure] (*mukhliçîna lahu-d-dîn*)... » (XL, 14). — « Votre Seigneur a dit : Appelez-Moi, Je vous répondrai... » (XL, 60). — « N'est-il pas temps, pour ceux qui croient, d'humilier leurs cœurs au souvenir de Dieu... ? » (LVII, 16). — « Invoque le [souviens-toi du] Nom de ton Seigneur et consacre-toi à Lui avec [une parfaite] consécration » (LXXIII, 8). — « Heureux sera celui

qui s'est purifié, et qui a invoqué le Nom de son Seigneur, et qui a prié » (LXXXVII, 14 et 15).

A ces passages coraniques il faut ajouter ces paroles du Prophète : « C'est en prononçant Ton Nom que je dois mourir et vivre ». Le rapport entre Nom, la « mort » et la « vie » renferme un sens initiatique fort important. — « Il y a un moyen pour polir toute chose, et qui enlève la rouille ; et ce qui polit le cœur, c'est l'invocation de Dieu, et il n'y a pas d'acte qui éloigne autant du châtiment de Dieu que cette invocation (1). Les compagnons dirent : Le combat contre les infidèles est-il pareil à cela ? Il répondit : Non, même lorsqu'on combat jusqu'à ce que l'épée soit brisée ». — « Jamais des hommes ne s'assemblent pour invoquer [se souvenir de] Dieu, sans qu'ils ne soient entourés des anges, et que la Faveur divine ne les couvre, et que la Paix (*as-sakînah*) ne descende sur eux, et que Dieu ne Se souvienne d'eux auprès de Son entourage ». — « Un Bédouin vint chez le Prophète et demanda : Qui est le meilleur des hommes ? Le Prophète répondit : Bénie est la personne dont la vie est longue et dont les actions sont bonnes. Le Bédouin dit : O Prophète ! Quelle est la meilleure des actions, la plus récompensée ? Il répondit : La meilleure des actions est celle-ci : que tu te sépares du monde, et que tu meures pendant que ta langue est humide en répétant le Nom de Dieu » (2). — « Un homme dit : O Prophète de

(1) D'après le *Vishnu-Dharma-Uttara*, « l'eau suffit pour éteindre le feu, le lever du soleil pour (chasser) les ténèbres ; dans l'âge *Kali* la répétition du Nom de *Hari* (*Vishnou*) suffit pour détruire toutes les erreurs. Le Nom de *Hari*, le Nom précisément, ce Nom qui est ma vie, il n'y a pas, non il n'y a sûrement pas d'autre voie ». — Citons également ce passage du *Mânava-Dharma-Shâstra* : « Il n'y a pas de doute qu'un brahmane réussisse rien que par le *japa* (invocation) ; qu'il accomplisse ou non d'autres rites, c'est un brahmane parfait ». — De même encore, le *Mahâbhârata* enseigne que « de toutes les fonctions (*dharmas*), le *japa* (invocation) est pour moi la fonction la plus élevée », et : « De tous les sacrifices, Je suis le sacrifice du *japa* ».

(2) Kabîr : « Comme le poisson aime l'eau, comme l'avare aime l'argent, comme la mère aime son enfant, ainsi Bhagat aime le Nom. Les yeux ruissellent en regardant le chemin, le cœur est devenu une pustule en invoquant sans cesse le Nom ».

Dieu, vraiment les lois de l'Islam sont nombreuses, dis-moi une chose par laquelle je puisse obtenir des récompenses. Le Prophète répondit : Laisse ta langue être toujours humide dans le souvenir de Dieu ».

***

Le caractère universel de l'invocation s'exprime indirectement par la simplicité de sa forme et par son pouvoir de s'assimiler toutes les manifestations vitales dont la nature directe et élémentaire s'apparente à l'aspect « existentiel » du rite. Ainsi, le *dhikr* s'assujettit facilement la respiration, dont le double rythme ne résume pas seulement toute manifestation de la vie, mais également, d'une manière symbolique, toute l'existence.

De même que le rythme inhérent à la parole sacrée s'assimile le mouvement respiratoire, de même celui-ci peut s'assimiler les mouvements de tout le corps ; c'est là le principe de la danse sacrée pratiquée dans les communautés soufiques (1). Cette pratique est d'autant plus remarquable que la religion musulmane comme telle est hostile à la danse et à la musique, car l'identification, par l'intermédiaire d'un rythme cosmique, avec une réalité spirituelle ou divine n'a pas de place dans une perspective religieuse qui maintient une distinction rigoureuse et exclusive entre le Créateur et la créature. Il existe du reste des raisons d'opportunité pour bannir la danse du culte religieux : les concomitances psychiques de la danse sacrée comportent des risques de déviation magique. Toutefois, la danse offre un support spirituel trop direct et trop primordial pour qu'elle ne se retrouve pas — régulièrement ou incidemment — dans l'ésotérisme des religions monothéistes (2).

(1) Selon un *hadîth*, « celui qui ne danse pas au souvenir de l'Ami, n'a pas d'ami ». Cette sentence est un des fondements scripturaires de la danse des derviches.

(2) Un Psaume dit : « Ils doivent louer Son Nom en dansant en cercle, avec des tambours et des harpes ». On sait que la danse sacrée existe dans l'ésotérisme judaïque ; elle y trouve son modèle dans la danse du roi David devant l'Arche d'Alliance. L'Évangile apocryphe de l'Enfance parle de la danse de la Vierge enfant sur

On raconte que les premiers Soufis ont greffé leur *dhikr* dansé sur les danses des guerriers arabes ; plus tard, des ordres soufiques d'Orient, tels que les Naqshabendîs, adaptèrent certaines techniques du *hatha-yoga*, différenciant leur forme de danse. Jalâl ad-dîn Rûmî, le fondateur de l'ordre des Mewlewîs, s'inspira, pour le *dhikr* collectif de sa communauté, des danses et de la musique populaires de l'Asie Mineure (1). Si nous mentionnons ici les danses et la musique des derviches, c'est parce que ces manifestations du Soufisme sont parmi les mieux connues ; elles ne relèvent cependant que d'un aspect collectif et partant assez périphérique du *taçawwuf*, et bien des maîtres se sont prononcés contre leur usage trop généralisé. En tout état de cause, les exercices de ce genre ne doivent jamais l'emporter sur la pratique du *dhikr* solitaire.

L'invocation se pratique de préférence lors d'une retraite (*khalwâ*), mais elle peut également se combiner avec toutes sortes d'activités extérieures. Elle suppose toujours l'autorisation (*idhn*) d'un maître spirituel ; sans cette autorisation, le derviche ne jouirait pas de l'aide spirituelle véhiculée par la chaîne (*silsilah*) initiatique ; en plus, son initiative purement individuelle risquerait de

les marches de l'autel ; certaines coutumes folkloriques permettent de conclure que ces modèles ont eu leurs imitations dans la Chrétienté médiévale. Sainte Thérèse d'Avila et ses moniales ont dansé au son de tambourins. « Pendant le *samkîrtana* (« concert spirituel », l'équivalent hindou du *samâ'* musulman ou plus précisément de la *hadrah* ou *'imârah*), ne faites pas attention à la danse et à l'accompagnement musical, mais concentrez votre esprit sur Son Nom... Quand vous prononcez le Nom de Dieu, votre esprit se met à apprécier le *samkîrtana*, et la musique de celui-ci prédispose l'esprit à la contemplation des choses divines. Tout comme vous devez célébrer des *pûjâs* et prier, il faut aussi prendre part à des *samkîrtanas* ». Mâ Ananda Moyî, *Aux Sources de la Joie* (Adrien-Maisonneuve).

(1) Une sensation esthétique peut être un support d'intuition au même titre qu'une idée doctrinale et dans la mesure où la beauté d'une forme révèle une essence intellectuelle. Toutefois, l'efficacité particulière d'un moyen tel que la musique réside dans le fait qu'elle s'adresse avant tout à la sensibilité ; elle la clarifie et la sublime : l'harmonie parfaite de l'intelligence active, la raison, et de l'intelligence passive, la sensibilité, préfigure l'état spirituel (*al-hâl*).

se trouver en contradiction flagrante avec le caractère essentiellement non-individuel du symbole, d'où le danger de réactions psychiques incalculables (1).

De la Méditation

La méditation (*at-tafakkur*) est un complément indispensable du rite, parce qu'elle met en valeur la libre initiative de la pensée ; cependant, ses limites sont celles du mental même ; sans l'élément ontologique du rite, elle ne saurait passer de la séparativité (*al-farq*) de la conscience individuelle à la synthèse (*al-jam'*) de la connaissance informelle. Elle se fonde, dans l'Islam, sur les versets coraniques s'adressant à « ceux qui sont doués d'entendement » et recommandant les « signes » (les symboles) de la nature à la méditation, et aussi sur ces deux paroles du Prophète : « Une heure [un moment] de méditation vaut plus que les bonnes œuvres accomplies par les deux espèces d'êtres pesants [les hommes et les génies, *jinnah*] », et : « Ne méditez pas sur l'Essence, mais sur les Qualités de Dieu et sur Sa Grâce ».

La méditation procède normalement selon un mouvement circulaire : elle part d'une idée essentielle, dont elle développera les diverses applications pour les réintégrer à la fin dans la vérité initiale, qui acquiert ainsi, pour la

(1) « Quand l'homme s'est rendu familier avec le *dhikr*, — dit Al-Ghazzâlî, — il se sépare [intérieurement] de toute autre chose. Or, à la mort il est séparé de tout ce qui n'est pas Dieu... Ce qui reste, c'est seulement l'invocation. Si cette invocation lui est familière, il y trouve son plaisir et il se réjouit que les obstacles qui l'en détournaient aient été éloignés, de sorte qu'il se trouve comme seul avec son Bien-Aimé... » Dans un autre texte, Al-Ghazzâlî s'exprime ainsi : « Il te faut être seul dans une retraite... et étant assis, concentrer ta pensée sur Dieu, sans autre occupation intérieure. Tu accompliras cela, d'abord en prononçant le Nom de Dieu avec ta langue, en répétant sans cesse : *Allâh, Allâh*, sans relâcher ton attention. Le résultat sera un état où tu sentiras sans effort de ta part ce Nom dans le mouvement spontané de ta langue » (*Ihyâ 'ulûm ad-dîn*). Les méthodes incantatoires sont diverses, comme le sont les possibilités spirituelles. A cette occasion, nous devons insister encore sur l'impossibilité de s'adonner à de telles pratiques en dehors de leur cadre traditionnel et de leurs conditions normales.

conscience réfléchie, une actualité plus immédiate et plus riche. C'est là le contraire d'une recherche philosophique, car celle-ci envisage la vérité comme une chose qui ne serait pas essentiellement et *a priori* contenue dans l'esprit connaissant. Le mouvement fondamental de la pensée est celui que retrace la méditation, et toute philosophie qui en méconnaît la loi se trompe sur sa propre démarche : la vérité qu'elle semble trouver à force d'arguments, est déjà impliquée dans son point de départ, à moins qu'elle ne découvre, au terme d'un long détour mental, la réfraction mentale d'un élément passionnel, d'une préoccupation individuelle ou collective.

La pensée individualiste comporte toujours un point aveugle, puisqu'elle ne connaît pas sa propre essence intellectuelle. La méditation non plus ne saisit pas directement l'Essence, mais elle la présuppose ; elle est une « ignorance sage », tandis que la ratiocination philosophique issue de l'individualisme mental est un « savoir ignorant ». Quand la philosophie scrute la nature de la connaissance, elle se meut inévitablement dans un cycle vicieux : lorsqu'elle sépare le sujet du domaine objectif et ne reconnaît au premier qu'une réalité entièrement relative, au sens de la « subjectivité » individuelle, elle oublie que ses propres jugements dépendent de la réalité du sujet et de la véracité que celui-ci peut avoir ; d'autre part, quand elle déclare que toute perception ou intellection n'a qu'une portée « subjective », donc relative et incertaine, elle oublie que cette assertion elle-même prétend à l'objectivité. Pour la pensée il n'y a pas d'issue de ce dilemme ; c'est que le mental, qui n'est qu'une particule de l'univers, ou l'une des modalités de l'existence, ne saurait ni embrasser l'univers, ni définir sa propre position par rapport au tout ; s'il essaye cependant de le faire, c'est qu'il y a en lui une étincelle de l'Intellect qui embrasse et pénètre réellement toute chose.

Le *hadîth* sur la méditation que nous avons cité en second lieu, signifie que l'Essence ne peut jamais devenir l'objet de la pensée, qui est distinctive par nature, alors que l'Essence est une. En revanche, la méditation conçoit d'une certaine manière les Qualités divines, sans toutefois

les « savourer » directement, ce qui serait déjà du domaine de l'intuition pure.

Le domaine propre de la méditation est la discrimination du réel d'avec l'irréel, et l'objet par excellence de cette discrimination est le « moi ». La discrimination méditative n'atteint pas directement la racine de l'individuation subjective, mais elle en saisit les aspects extrinsèques, qui représentent autant de disproportions entre une affirmation quasi-absolue, impliquée dans l'ego, et la nature éphémère et fragmentaire de la nature humaine individuelle. Il faut bien comprendre que ce n'est pas cette nature individuelle comme telle qui constitue l'illusion égocentrique ; le « voile » (*al-hijâb*) à déchirer, c'est uniquement l'attribution, à cette nature individuelle, d'un caractère autonome et « apriorique » qui ne revient qu'à l'Essence (1).

De la Contemplation d'après Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî

Selon Ibn 'Arabî, l'« état spirituel » (*al-hâl*), c'est-à-dire l'illumination subite du cœur, est engendré par l'action réciproque de l'« irradiation » (*at-tajallî*) (2) divine et de la « prédisposition » (*al-isti'dâd*) du cœur, deux pôles dont chacun paraîtra comme déterminant ou comme déterminé, selon le point de vue auquel on se place.

En face de la Réalité divine, informelle et omniprésente, qu'aucune qualité ne saurait définir, le caractère particulier d'un état spirituel ne peut être attribué qu'à la pré-

(1) Le fait que le sage parfait a conscience de sa nature individuelle n'implique pas qu'il en soit dupe et ne l'empêche donc pas de dépasser l'illusion.

(2) Nous avons déjà fait remarquer que *at-tajallî* signifie en même temps « irradiation », « révélation » et « dévoilement ». Pour comprendre le rapport qui relie entre elles l'idée de « dévoilement » et celle d'« irradiation », il faut se rappeler l'image du soleil qui rayonne sitôt que les nuages se dissipent ; la même ambivalence d'aspects se retrouve dans le verset coranique : « Par la nuit quand elle recouvre, et par le jour quand il dévoile (*tajallâ*) — ou : quand il irradie — » (Sourate de la Nuit, XCII).

disposition du cœur, c'est-à-dire à la réceptivité foncière et intime de l'âme, selon la fameuse parabole d'al-Junayd : « La couleur de l'eau est la couleur de son récipient ».

D'autre part, la prédisposition du cœur n'est que potentialité pure ; elle ne peut être connue en dehors de l'irradiation divine, car la potentialité ne peut être sondée que dans la mesure où ses contenus passent à l'acte. Or, c'est l'irradiation qui actualise la prédisposition ; c'est elle qui confère à l'état spirituel sa qualité intelligible, — il est « évident par lui-même », dit Ibn 'Arabî, — car elle s'y affirme immédiatement et positivement comme un « nom » ou « aspect » divin, tandis que la prédisposition comme telle reste « la chose la plus cachée qui soit », comme écrit notre auteur dans sa *Sagesse des Prophètes* (chapitre sur Seth).

Selon ce dernier aspect des choses, il n'y a donc rien dans la réceptivité du cœur qui ne soit pas la réponse à l'irradiation ou révélation divine, dont elle subit tour à tour les fulgurations ; celles-ci varient suivant les divers « aspects » ou « noms » de Dieu, et ce processus ne s'épuise jamais, ni du côté de l'irradiation divine, qui est essentiellement inépuisable, ni du côté de la plasticité primordiale du cœur.

Ibn 'Arabî se place lui-même alternativement à l'un et à l'autre de ces deux points de vue : d'une part, il affirme que le « contenu » divin de l'illumination est insaisissable et que seule la « forme » réceptive du cœur, — « forme » qui s'éclôt à partir de la prédisposition foncière de l'être, — donne à l'irradiation sa qualité ou sa « couleur » ; d'autre part, il dit que la « forme » que le cœur assume lors de sa contemplation de Dieu, épouse entièrement les modes de l'irradiation. Ce que le récipient peut imposer à l'irradiation divine n'est en somme qu'une limite, et cette limite est nulle par rapport à son contenu qualitatif : ce qui se manifeste en elle — et par elle, en quelque sorte — n'est autre chose qu'une Qualité (*çîfah*) ou une Réalité (*Haqîqah*) divine incluse dans l'Essence une et infinie. Les deux points de vue se contredisent en apparence, parce que l'un se réfère à la manifestation de Dieu dans les Qualités universelles, cette

manifestation étant en quelque sorte « objective », tandis que l'autre se tourne vers la réalité « subjective » de l'Essence. Ibn 'Arabî écrit à ce sujet (*ibid.*, chapitre sur Jéthro) : « ... le cœur du gnostique (*al-'ârif*) (1) possède une ampleur telle qu'Abu Yazîd al-Bustâmî disait de lui : si le Trône divin avec tout ce qui l'entoure se trouvait cent millions de fois dans un coin du cœur du gnostique, il ne le sentirait pas ; et Junayd dit dans le même sens : si l'éphémère et l'éternel se joignent, il ne reste plus trace du premier ; or, comment le cœur qui contient l'éternel sentirait-il l'existence de l'éphémère ? — Mais l'irradiation divine peut varier de forme ; il faut donc que le cœur s'élargisse ou se contracte au gré de cette irradiation, car il ne saurait en rien se soustraire aux modalités de celle-ci... C'est là l'inverse de ce qu'envisageaient les hommes de notre Voie quand ils disaient que Dieu se révèle dans la mesure de la prédisposition de l'adorateur ; car ce n'est pas ainsi que nous l'entendons : c'est l'adorateur qui se manifeste à Dieu selon la ' forme ' sous laquelle Dieu se révèle (*tajallâ*) à lui ». La prédisposition, explique ensuite le maître, a son fondement dans l'essence (*al-'ayn ath-thâbitah*) de l'être ; elle est donc l'expression de ce que cet être est lui-même en tant que possibilité permanente, contenue en Dieu. En ce sens, c'est dans l'état principiel de non-manifestation (*al-ghayb*) que le « cœur », c'est-à-dire le « noyau » essentiel et impérissable de l'être, reçoit sa « prédisposition » : Dieu la lui « communique » dans le mystère de l'Aséité (*al-huwiyah*) pure, puis Il Se révèle à lui d'une manière « objective », en lui imprimant les « formes » de Ses « noms » ou « aspects » : « ... de manière que l'un voit l'autre et que le cœur se manifeste à son tour sous l'aspect de ce qui se révèle à lui... » (*ibid.*).

C'est ainsi que la polarité spirituelle de l'« irradiation » et de la « prédisposition » se ramène en dernière analyse à la polarité purement métaphysique de l'Être (*al-Wujûd*) et des « essences immuables » (*al-a'yân ath-thâbitah*)

(1) Nous employons le terme de « gnostique » selon son sens étymologique et selon celui où l'entendaient des Pères de l'Église comme saint Clément d'Alexandrie, sans égard pour son application à certaines sectes.

incluses dans l'« abîme » non-manifesté de l'Essence. L'Être « déborde » (*afâda*) dans les essences immuables en tant que celles-ci posent implicitement les distinctions ou limitations constitutives du monde ; mais ces distinctions ne sont rien par elles-mêmes, elles n'ajoutent rien à la lumière de l'Être, de même que les essences immuables ne sont rien qui se distingue réellement de l'Essence une (*adh-Dhât*). D'un autre côté, c'est en réfractant l'Être que les possibilités relatives, contenues dans les archétypes, se réalisent selon leurs divers modes, et c'est par rapport à ces mêmes possibilités relatives que l'Être divin Se polarise à Son tour en de multiples aspects personnels. Cette vision globale des choses n'a rien à voir avec une explication psychologique, cela va de soi, ni même avec une explication alchimique ou mystique ; elle n'a pas d'autre sens que celui d'une clé intellectuelle aidant à dépasser l'antithèse du sujet et de l'objet.

Considérée selon cette perspective, la « prédisposition du cœur », son aptitude à recevoir telle révélation divine, ne se réduit donc pas à de la psychologie, mais elle n'en a pas moins un certain aspect psychologique, qui sera comme l'ombre de ce qu'elle est essentiellement. On peut saisir certaines modalités de la prédisposition dans une vision rétrospective, on peut l'assentir à travers des symboles, mais ce ne sont là que des aperçus imparfaits (1) ; dans sa totalité, elle échappera toujours à l'emprise de la conscience. On ne peut connaître la « prédisposition » directement que par son intégration intellectuelle dans l'archétype (2), intégration qui dépasse tout ordre créé : « ... Car il est évidemment au delà des facultés de la créature comme telle... de connaître par la Connaissance divine, qui embrasse les archétypes (*al-a'yân ath-thâbitah*) dans leur état de non-manifestation, ces archétypes n'étant que de pures relations [à l'intérieur] de l'Essence, et sans formes... [La connaissance directe de la prédisposition

(1) Ces « aperçus » ne sont pas sans rapport avec ce que le Bouddhisme décrit comme le rappel des existences précédant la vie terrestre de l'individu.

(2) Principiellement, la potentialité se réduit à la possibilité qui, elle, est permanente — non potentielle — dans l'Intellect divin.

foncière de l'être n'est donc possible que par une participation de celui-ci à la Connaissance divine], participation qui représente une aide divine prédestinée à cet être... en vertu d'un certain contenu de sa propre essence immuable... » (*ibid.*, chapitre sur Seth).

***

Cette connaissance du propre archétype n'est autre que celle du Soi (*Atman*), selon une expression empruntée à la doctrine hindoue, ou de l'Aséité ou Ipséité (*al-huwiyah*), selon une expression soufique. Cette connaissance peut être appelée divinement « subjective », puisqu'elle suppose l'identification — définitive ou incidente — de l'esprit avec le « Sujet » divin, et que Dieu ne s'y présente pas comme l'« objet » de la contemplation ou connaissance ; au contraire, c'est le sujet relatif, l'ego, qui sera alors — dans sa possibilité principielle — « objet » par rapport au Sujet universel et absolu, le seul qui soit, pour autant que de telles distinctions sont encore applicables sur le « plan divin » (1). Le « point de vue » impliqué dans la connaissance du Soi est donc en quelque sorte l'inverse de celui qu'implique la contemplation « objective » de Dieu, dans Ses Noms et Ses Qualités, bien qu'on ne puisse pas rattacher cette dernière « vision » au sujet relatif comme tel, car ce n'est pas nous qui en réalité contemplons Dieu, mais c'est Dieu Lui-même qui Se contemple dans Ses Qualités dont nous sommes des supports de manifestation.

Dans Son Essence (*Dhât*) infinie et impersonnelle, Dieu ne devient l'« objet » d'aucune connaissance, Il reste toujours le témoin (*shahîd*) implicite de tout acte cognitif, ce par quoi ou en quoi tout être se connaît : « Les regards ne L'atteignent pas, c'est Lui qui atteint les regards » (Coran, VI, 102). Le Témoin divin ne peut pas être « saisi », parce que c'est Lui qui « saisit » toutes choses ;

(1) Elles le sont dans leur réalité principielle, mais non en ce qu'elles comportent de psychologiquement et matériellement limitatif sur le plan de la créature. Dans l'ordre principiel, le « sujet » et l'« objet » sont les deux pôles de toute connaissance, à savoir le « connaissant » (*al-'âqil*) et le « connu » (*al-ma'qûl*).

de même, l'identification spirituelle avec le Sujet divin procède de Celui-ci même, ce qu'Ibn 'Arabî exprime en disant qu'elle se réalise « en vertu d'un certain contenu de l'essence immuable de cet être, contenu que celui-ci reconnaîtra dès que Dieu le lui fera voir », ce qui revient à dire que la connaissance de soi-même découle du « Soi » (1). L'identification spirituelle avec le Sujet divin a cependant ses préfigurations intellectuelles, qui anticipent en quelque sorte sur sa réalisation effective, et celle-ci peut avoir des degrés d'actualité dans l'homme, bien que l'identification essentielle ne comporte en elle-même aucune gradation ; à tous ces degrés, le sujet relatif sera « objectivé » d'une manière plus ou moins parfaite (2).

« L'Essence (*adh-Dhât*) — dit Ibn 'Arabî — ne se ' révèle ' que sous la ' forme ' de la prédisposition de l'être qui reçoit cette ' révélation ' ; il ne se produit jamais autre chose. Dès lors, l'être recevant la ' révélation ' essentielle (*Tajallî dhâtî*) ne verra dans le miroir divin que sa propre ' forme ' ; il ne verra pas Dieu — il est impossible qu'il Le voie — tout en sachant qu'il ne voit sa propre ' forme ' qu'en vertu de ce miroir divin. Ceci est tout à fait analogue à ce qui se passe dans un miroir corporel : en y contemplant des formes, tu ne vois pas le miroir, tout en sachant que tu ne vois ces formes — ou ta propre forme — que grâce au miroir. Ce phénomène, Dieu l'a manifesté comme symbole particulièrement approprié à Sa révélation essentielle, pour que celui à qui Dieu se révèle sache qu'il ne Le voit pas... Efforce-toi donc de voir le corps du miroir tout en regardant la forme qui s'y reflète : tu ne les verras jamais en même temps. Cela est si vrai que certains, observant cette loi de la réflexion dans des miroirs [corporels et spirituels], ont prétendu que la forme réfléchie s'interpose entre la vue du contemplant et le miroir même ; c'est là ce qu'ils

(1) Dans la doctrine vêdântique également, le Sujet absolu est appelé le « Témoin » (*Sâkshin*).

(2) L'objectivation méthodique du propre sujet relatif — l'égo empirique — et l'identification essentielle avec le « point de vue » du Sujet divin se trouvent indiquées par cette définition — déjà citée — de la vertu spirituelle (*al-ihsân*) : « Adore Dieu comme si tu Le voyais, et si tu ne Le vois pas, Lui pourtant te voit » (*hadîth Jabrâîl*).

ont saisi de plus haut dans le domaine de la connaissance intellectuelle ; mais en réalité, il en est comme nous venons de le dire » — à savoir que la « forme » réfléchie ne cache pas essentiellement le miroir, puisque celui-ci manifeste la forme et que nous savons implicitement que nous ne la voyons qu'en vertu du miroir. Le point de vue spirituel inhérent à ce symbolisme est analogue à celui du Védânta : l'impossibilité de saisir le miroir « objectivement » en même temps que nous y contemplons notre image exprime le caractère insaisissable du « Sujet » absolu, *Atman*, dont toute chose, y compris le sujet individuel, n'est qu'une illusoire « objectivation ». Tout comme l'expression de « Sujet » divin, le symbole du miroir évoque une polarité, alors que l'Essence est au delà de tout dualisme tel que celui de « sujet » et d'« objet » ; mais c'est là une chose qu'aucun symbole ne saurait exprimer.

Ibn 'Arabî continue : « Si tu savoures cela [à savoir, que l'être contemplant ne voit jamais l'Essence même, mais sa propre ' forme ' dans le miroir de l'Essence], tu savoures l'extrême limite que puisse atteindre la créature ; n'aspire donc pas au delà et ne fatigue pas ton âme à dépasser ce degré [en mode ' objectif '], car il n'y a là, en principe et en définitive, que pure non-existence... » — Ce qui ne signifie pas que l'Essence ne puisse être connue : « Certains d'entre nous ignorent la connaissance directe de Dieu et citent à cet égard la parole du calife Abu Bekr : ' Saisir qu'on est impuissant à connaître la connaissance est une connaissance ' (1) ; mais il est parmi nous quelqu'un qui connaît vraiment et qui ne s'exprime pas ainsi parce que sa connaissance n'implique aucune impuissance de connaître ; elle implique l'inexprimable » (*ibid.*, chapitre sur Seth).

Tout ce que nous venons d'expliquer, le maître le résume dans ces mots : « Dieu est donc le miroir dans lequel tu te vois toi-même, comme tu es Son miroir dans lequel Il contemple Ses Noms ; or ceux-ci ne sont rien d'autre que Lui-même, en sorte que l'analogie des rapports est inverse » (*ibid.*, chapitre sur Seth).

(1) Selon son sens le plus profond, cette parole s'apparente à la discrimination védântique entre le « Sujet » pur, *Atman*, et son illusoire « objectivation » comme sujet individuel ou *jîva*.

Glossaire des termes arabes cités dans le texte

al-'abd (*al-ʿabd*) *:* le serviteur, l'esclave ; désigne en langage religieux l'adorateur, et plus généralement la créature en tant qu'elle dépend de son Seigneur (*rabb*). Cf. pages 23, 79.

'Abd al-Karîm al-Jîlî, ibn Ibrâhîm, ca.1365 — ca.1417 ; Soufi. Il écrivit entre autres le célèbre livre *Al-Insân al-Kâmil* : « L'Homme universel ». Cf. pages 18, 36, 95, 97, 98.

'Abd al-Qâder Jîlânî, 1077-1166, fondateur de l'ordre des *Qâdiriyah*.

'Abd ar-Razzâq al-Qashânî : Soufi du XIIIe siècle, commentateur d'Ibn 'Arabî. Cf. pages 68, 69.

'Abd as-Salâm ibn Mashîsh : célèbre Soufi, qui vécut au XIIe siècle de l'ère chrétienne dans les montagnes des Jbâla (Maroc) ; maître de Abu-l-Hasan ash-Shâdhilî. Cf. page 24.

Abu-l-Hasan ash-Shâdhilî, 1196-1952, grand maître soufi, fondateur de l'ordre des Shâdhilites (*Shâdiliyah*). Cf. page 33.

afâda (*afāḍa*) *:* déborder ; voir *fayd*. Cf. page 111.

ahad (*aḥad*) *:* un ; voir *Ahadiyah*.

ahâdîth (*aḥādīṯ*) *:* pluriel de *hadîth*.

al-Ahadiyah (*al-Aḥadiya*) *:* l'unité, en Soufisme : l'Unité suprême qui ne fait l'objet d'aucune connaissance distinctive, qui n'est donc pas accessible à la créature comme telle ; ce n'est que Dieu Lui-même qui Se connaît dans Son Unité. Comme état spirituel, l'Unité comporte l'extinction de toute trace du créé. Cf. pages 32, 56, 57.

Ahmed ibn al-'Arîf : Soufi, auteur des *Mahâsin al-Majâlis* ; voir notes aux pages 33, 36, 42 et note 1, 86.

'âlam al-ajsâm (*ʿālam al-ajsām*) *:* « le monde des corps » ; voir aussi : *'âlam al-arwâḥ*. Cf. page 67.

'âlam al-arwâh (*ʿālam al-arwāḥ*) *:* « le monde des [purs] esprits » ; il se distingue de *'âlam al-mithâl*, « le monde des analogies », qui est la manifestation formelle englobant le monde psychique et le monde physique (*'âlam al-ajsâm*) ; voir aussi : *'âlam al-jabarût*. Cf. page 66.

'âlam al-jabarût (*ʿālam al-jabarūt*) *:* « le monde de la Toute-Puissance », identifié parfois à *'âlam al-arwâh* : « le monde des [purs] esprits » ; la manifestation informelle ; voir aussi : *Hâhût*. Cf. page 66.

'âlam al-mithâl (*'ālam al-miṯāl*) ou *'âlam al-amthâl* : « le monde des analogies », le monde formel, tant psychique que corporel ; il correspond à *'âlam al-khiyâl* : « le monde de l'imagination », voir aussi : *'âlam al-arwâh*. Cf. pages 67, 70 note 4.

'Alî, ibn Abi Tâlib : le neveu du Prophète, quatrième Calife de l'Islam.

al-Amr : l'ordre, le commandement ; en théologie : le Commandement divin, symbolisé par la parole créatrice *kun*, « sois » : « Son commandement (*amruhu*), lorsqu'Il veut une chose, c'est qu'Il lui dise : « sois ! » et elle est » (Coran, XXXVI, 81). Le Commandement correspond au Verbe, le mot *amr* ayant du reste ce dernier sens en araméen. Les deux passages suivants du Coran affirment implicitement l'identité du Commandement et de la Parole (*kalimah*) divine ou Verbe : « Jésus est aux yeux de Dieu ce qu'est Adam. Dieu le forma de poussière, puis Il lui dit : sois (*kun*) ! et il fut » (III, 54). « Le Messie, Jésus, fils de Marie, est l'envoyé de Dieu et Sa parole (*kalimatuhu*) qu'Il projeta sur Marie, et esprit de Lui... » (IV, 170). Sur la relation entre *Amr* et *Rûh* (Esprit), voir page 71. *Al-amr* prend souvent le sens de « réalité », « acte », « chose actuelle ». Le Coran dit : « A Dieu retourneront les réalités (*umûr*) », — ce qui signifie évidemment que les essences incréées des choses retourneront à Dieu ; ces essences s'identifient dès lors au Commandement divin ; elles sont contenues en Lui. Le Commandement divin correspond à l'Acte pur et s'oppose comme tel à la passivité pure de la Nature (*at-Tabî'ah*). Cf. pages 28, 46, 62, 70, 71, 73, 74, 90 note 3, 100.

anfâs (*anfās*) : pluriel de *nafas*.

al-'âqil (*al-'āḳil*) : le connaissant, l'intelligent. Le ternaire : *al-'âqil* (le connaissant), *al-ma'qûl* (le connu), *al-'aql* (l'intellect, la connaissance) joue un rôle important en métaphysique. Cf. page 112 note 1.

al-'Aql (*al-'Aḳl*) : l'intellect ; *al-'Aql al-awwal* : l'Intellect premier, analogue au Calame suprême (*al-Qalam*) et à *ar-Rûh* ; il correspond au *Noûs* plotinien. Cf. pages 71-75, 95, 97, 98.

Al-'Arabî al-Hasanî ad-Darqâwî : célèbre rénovateur du Soufisme dans le Maghreb, fondateur de l'ordre shâdhilite des Darqawâ ; il mourut en 1823 au Maroc. Cf. page 92.

al-'ârif (*al-'ārif*) : le connaissant, le gnostique ; voir *ma'rifah*. Cf. page 110.

asmâ dhâtiyah (*asmā' ḏātiya*) : noms de l'Essence ; ce sont les noms divins qui ne comportent pas d'analogie avec la créature.

asmâ çîfâtiyah (*asmā' ṣifātiya*) : noms qualitatifs, noms désignant des Qualités divines.

al-a'yân (*al-a'yān*) : pluriel de *'ayn* : les essences ou déterminations premières des choses ; *al-a'yân ath-thâbitah* : les « essences immuables » ou possibilités principielles, les archétypes. Cf. pages 61 note 2, 62, 63, 66.

al-'ayn (*al-'ayn*) : l'essence, la détermination première, l'œil, la source ; *al-'ayn ath-thâbitah* (*al-'ayn at-ṯābita*), parfois aussi sim-

plement *al-'ayn* : l'essence immuable, l'archétype, la possibilité principielle d'un être ou d'une chose. Cf. pages 61 note 2, 62, 63, 64 note 1, 66, 110.

'ayn al-qalb (*'ayn al-ḳalb*) : l'œil du cœur, l'organe de l'intuition intellectuelle. Cf. page 92.

baqâ (*baḳā*) : subsistance, durée ; désigne en Soufisme l'état spirituel de la subsistance hors de toute forme, c'est-à-dire la réintégration dans l'Esprit ou même dans l'Être pur ; signifie aussi l'Éternité divine. Contraire : *fanâ*. Cf. pages 15, 53.

barakah - al-barakah (*al-baraka*) : la bénédiction, l'influence spirituelle. On parle du *sheikh al-barakah*, du maître détenant l'influence spirituelle du Prophète ou ayant réalisé cette présence spirituelle qui n'est que virtuelle dans la majorité des initiés. Cf. page 20.

al-Bâri (*al-Bāri*) : le Producteur. Cf. page 61 note 1.

al-barzakh (*al-barzaḫ*) : l'isthme ; symbole d'un état intermédiaire ou d'un principe de médiation. Cf pages 53, 94.

al-basmalah (*al-basmala*) : la formule *bismillâhi-r-rahmâni-r-rahîm*. Cf. page 49 sqq.

bâtin (*bāṭin*) : intérieur, caché ; contraire de *zâhir* : extérieur, apparent. On distingue la « science intérieure » (*al-'ilm al-bâtin*), à savoir la science ésotérique, soufique, de la « science extérieure » (*al-'ilm az-zâhir*) des docteurs de la Loi. *Al-Bâtin*, « L'Intérieur », est un des noms coraniques de Dieu. Cf. pages 15, 75.

al-bay'ah (*al-bay'a*) : le pacte ; dans l'ordre spirituel : le rite de l'initiation ; dans l'ordre temporel : l'investiture d'un souverain. Cf. page 20.

Al-Bîrunî, Abû Raïhân, érudit persan du xe siècle, qui écrit un célèbre ouvrage sur la civilisation hindoue. Cf. *Alberuni's India* edited by Edward C. Sachau, Trübner's Oriental Series.

bismillâhi-r-rahmâni-r-rahîm (*bismillāhi-r-raḥmāni-r-raḥīm* : « Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux » ; formule de consécration.

al-bust (*al-busṭ*) : l'expansion (de l'âme par l'espoir ou la joie spirituelle) ; contraire de *al-qabd*. Cf page 90.

butûn (*buṭūn*) : état d'intériorité, de non-manifestation. Voir aussi : *bâtin*. Cf. page 69.

aç-çabr (*aṣ-ṣabr*) : la patience. Cf. page 87.

aç-çiddîq (*aṣ-ṣiddīk*) : le véridique, le sincère. Cf. page 88.

aç-çidq (*aṣ-ṣidḳ*) : la véridicité, la sincérité, l'absence d'intérêt individuel dans les actes spirituels. Cf. pages 42, 88.

çifâh (*çifa*) : singulier de *çifât*.

aç-çifât (*aṣ-ṣifāt*) : les qualités ou attributs ; *aç-çifat al-ilâhiyah* : les Qualités ou Attributs divins. Voir aussi : *Dhât*. Cf. pages 58, 109.

aç-çirât al-mustaqîm (*aṣ-ṣirāṭ al-mustaḳīm*) : la voie droite ; expression coranique. Cf. page 53.

çûf (*ṣūf*) *:* laine. Cf. note à la page 15.

aç-Çûfî (*aṣ-Ṣūfī*) *:* Soufi, adhérent du Soufisme ; selon son acception la plus rigoureuse, ce mot désigne celui qui est parvenu à la connaissance effective de la Réalité (*Haqîqah*) divine ; d'où : *aç-Çûfî lam yukhlaq* (« le Soufi n'a pas été créé »). Cf. pages 15, 29.

aç-çûrah (*aṣ-ṣūra*) *:* la forme ; *aç-çûrat al-ilâhiyah :* la Forme divine. Cf. note à la page 82.

ad-daqâïq (*ad-daḳā'iḳ*) *:* pluriel de *daqîqah :* finesse, subtilité. En Soufisme, *ad-daqâiq* désigne les aspects du monde subtil, psychique, par opposition avec les *Haqâïq* qui désignent les Réatités ou aspects du monde supraformel. Cf. page 37.

Derqawiyah ou *Darqawiyah :* branche maghrébine de l'ordre des *Shâdhiliyah*. Cf. page 21.

adh-Dhât (*a͟d-D͟ât*) *:* l'Essence, la Quiddité ; l'expression est le féminin de *dhu*, signifiant *possesseur de...* La *dhât* d'un être est le sujet auquel se réfèrent toutes ses qualités (*çifât*) ; les qualités diffèrent entre elles mais non pas dans leur rattachement au même sujet. Cf. pages 57, 62, 111, 112, 113.

adh-dhawq (*a͟d-d͟awḳ*) *:* le goût, l'intuition. Cf page 98.

dhikr (*d͟ikr*) *:* souvenir, mention ; comme rite : invocation. Cf. pages 65, 92, 96, 99, 100-106.

dhikran kathîrâ (*d͟ikran kat͟īrā*) *:* « invocation fréquente ». Cf. page 102.

dhikr-Ullâh (*d͟ikr-Ullāh*) *:* l'invocation de Dieu. Cf. page 101.

al-fanâ : l'extinction, l'évanescence ; désigne en Soufisme l'extinction des limites individuelles dans l'état de l'Union avec Dieu. Contraire : *al-baqâ*, « la subsistance ». Cf. le verset coranique : « Tout sur elle (c'est-à-dire sur la terre) est évanescent (*fân*) ; il ne subsistera que la Face de ton Seigneur, essence de la majesté et de la générosité ». (LV, 26). Cf. pages 16, 36, 53.

al-faqîr (*al-faḳīr*) *:* le pauvre, l'indigent ; le pauvre en Dieu (*al-faqîr 'ilâ-llâh*) ; voir aussi *al-faqr*. Cf. page 88.

al-faqr (*al-faḳr*) *:* l'indigence, la pauvreté spirituelle. Cf. le passage coranique : « O vous hommes, vous êtes les indigents (*fuqarâ*) envers Dieu, et c'est Lui l'indépendant, le glorieux » (XXXV, 16). *Al-faqîr*, synonyme du persan « derviche », est le nom communément donné à celui qui suit une voie contemplative ; l'application de ce nom aux « fakirs » s'exhibant sur les places publiques des Indes provient d'une déchéance de sa signification. Cf. pages 42, 88, 102.

al-farq (*al-farḳ*) *:* la séparation ; la conscience séparative, contraire de *al-jam'*. Cf. page 106.

al-Fâtihah (*al-Fātiḥa*) *:* « Celle qui ouvre », la première sourate du Coran, oraison rituelle de l'Islam. Cf. pages 49 sqq., 56 note 2.

al-fayd (*al-fayḍ*) *:* le débordement, l'épanchement, le flux, l'effusion, l'émanation ; *al-fayd al-aqdas :* « l'épanchement très-saint », la manifestation principielle. Cf. pages 62, 66, 69.

al-fikr (*al-fikr*) : la pensée. Cf. pages 93, 94, 97.

al-fi'l (*al-fi'l*) : l'action, l'acte. Cf. page 61.

Fuçûç al-Hikam (*Fuṣūṣ al-Ḥikam*), litt. : « Les Chatons des Sagesses », titre communément rendu par : « La Sagesse des Prophètes » ; ouvrage célèbre de Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî. Une traduction française partielle paraîtra sous peu aux Editions Albin Michel. Cf. pages 36, 38 note 1, 62, 63, 67, 68, 69, 80, 109 sqq.

Futûhât al-Mekkiyah (*Futūḥāt al-Makkiya*) : « Les Révélations Mecquoises », l'ouvrage le plus riche de Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî ; il comporte 4 grands volumes.

al-ghaflah (*al-ġafla*) : la négligence, l'insouciance, l'inconscience. Cf. page 101.

al-ghayb (*al ġayb*) : le caché, le mystère, le non-manifesté. Cf. page 110.

al-ghayrah (*al-ġayra*) : le zèle, la jalousie. On dit que Dieu est « jaloux », en ce sens qu'Il ne tolère pas qu'on Lui « associe » une autre divinité. Cf. page 87.

al-Ghazzâlî, Abû Hâmid Muhammad, 1058-1111, grand théologien soufi et vivificateur des sciences religieuses de l'Islam.

al-Habâ : littéralement : la fine poussière suspendue dans l'air ; la *Materia prima*, la Substance passive universelle. Cf. pages 72, 73, 74.

habîb (*ḥabīb*) : bien-aimé. Cf. page 79.

al-Hadarât (*al-Ḥaḍarāt*), pluriel de *Hadrah* : les Présences (divines), ou les modalités de la Présence divine dans la contemplation. Cf. pages 59 note 1, 82, 82 note 2.

al-hadd (*al-ḥadd*) : la limite, la définition. Cf. page 43 note 2.

hadîth (*ḥadīṯ*) : sentence, parole du Prophète transmise en dehors du Coran par une chaîne d'intermédiaires connus ; il y a deux sortes d'*ahâdith* : *hadîth qudsî* (sentence sacrée) désigne une révélation directe, où Dieu parle à la première personne par la bouche du Prophète ; *hadîth nabawî* (sentence prophétique) désigne une révélation indirecte, où le Prophète parle en sa propre personne. Cf. pages 43, texte et note 1, 56, 62, 80, 96.

al-hadrah (*al-ḥaḍra*) : la Présence [divine] ; ce terme désigne aussi l'invocation collective, accompagnée de danse ; voir aussi *al-'imârah*. Cf. page 104 note 2.

al-hafz (*al-ḥafẓ*) : la mémoire, en tant que faculté de retenir une impression. Cf. page 96.

al-Hâhût : la Nature essentielle de Dieu ; dérivé du Nom divin *Huwa*, « Lui », et formé par analogie avec les termes suivants, que nous citons selon leur ordre hiérarchique descendant :

al-Lâhût : la Nature divine [créatrice] ;

al-Jabarût : la Puissance, l'Immensité divine, le monde informel ;

al-Malakût : le Règne angélique, le monde spirituel ;

an-Nâsût : la nature humaine, notamment la forme corporelle de l'homme.

Voir aussi sous ces différents termes. Cf. note à la page 82.

al-hâl (*al-ḥāl*), pluriel : *ahwâl* : l'état, l'état spirituel ; on oppose parfois *hâl* (état) à *maqâm* (station spirituelle) ; dans ce cas, le premier est considéré comme passager, le second comme stable. Cf. pages 87, 105 note 1, 108.

al-hamd (*al-ḥamd*) : la louange. Cf. page 50.

al-Haqâïq (*al-Ḥaḳā'iḳ*) : pluriel de *Haqîqah*.

al-Haqîqah (*al-Ḥaḳīḳa*) : la vérité, la réalité ; en Soufisme : la Vérité ou Réalité divine, la réalité essentielle d'une chose. Cf. la parole du Prophète : *likulli dhi haqqin haqîqah*, « à toute chose réelle correspond une Réalité (ou Vérité) divine ». Cf. pages 23, 27, 37, 42, 81, 92, 109.

Haqîqat al-haqâïq (*Ḥaḳīḳat al-haḳā'iḳ*) : « La Vérité des vérités » ou « Réalité des réalités », analogue au Logos ; elle est considérée comme un « isthme » (*barzakh*) insaisissable, intermédiaire entre l'Être divin et le cosmos. Cf. page 72.

al-Haqq (*al-Ḥaḳḳ*) : la Vérité ou la Réalité ; en Soufisme, *al-Haqq* désigne la Divinité en tant qu'elle se distingue de la créature (*al-khalq*). Voir aussi : *haqîqah*. Cf. page 26 note 2.

haykal : temple, forme corporelle. Cf. page 27.

hayawân nâtiq (*ḥayawān nāṭiḳ*) : animal doué de parole ; définition classique de l'homme par rapport aux autres espèces animales. Cf. page 99.

al-haybah (*al-hayba*) : la crainte révérentielle, la terreur devant la Majesté divine. Cf. page 74.

al-Hayûlâ : forme arabisée du grec *Hylé* ; la Materia prima ; analogue à *al-Habâ*, surtout à l'aspect secondaire, cosmique, de celle-ci. Cf. pages 73, 74.

hijâb (*ḥijāb*) : voile, rideau. Le Prophète dit que Dieu se cache par soixante-dix mille rideaux de lumière et de ténèbres. En Soufisme, on appelle « voilé » (*mahjûb*) celui dont la conscience est déterminée par la passion, sensuelle ou mentale, et qui par conséquent n'aperçoit pas la Lumière divine dans le cœur ; selon cette expression, c'est l'homme qui est couvert d'un voile ou d'un rideau, et non pas Dieu. Cf. pages 28, 82, 108.

al-hikam (*al-ḥikam*) : pluriel de *hikmah* (*ḥikma*), sagesse.

al-Hikmat al-ilâhiyah (*al-Ḥikmat al-'ilāhiya*) : La Sagesse Divine. Cf. note à la page 15.

al-himmah (*al-himma*) : la force de décision, l'aspiration spirituelle. Cf. pages 97, 98.

al-hiss (*al-ḥiss*) : la faculté sensorielle, le domaine des sens. Cf. page 92.

Hûd (Hūd) : ancien prophète arabe, mentionné dans le Coran.

al-hukm (*al-ḥukm*) : le jugement, la faculté de juger. Cf. page 61.

al-hurûf (*ḥurūf*) ; pluriel de *harf* : les lettres de l'alphabet arabe et par conséquent les sons qu'elles représentent. Cf. page 69.

Huwa : « Lui », nom divin.

al-Huwiyah ; dérivé du pronom *huwa*, « Lui » : l'Ipséité, l'Aséité divine, le « Soi » suprême. Cf. pages 39, 70, 110, 112.

Ibn 'Arabî ou : Ibn al-'Arabî, voir : Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî.

Ibn Atâ'illâh al-Iskandarî, mort en 1309, shâdhilite, auteur des célèbres sentences soufiques *al-Hikam*.

Ibrâhîm ibn Adham : célèbre Soufi du VIIIe siècle, originaire de Balkh.

idhn (*idn*) : permission, autorisation. Cf. page 105.

al-ihsân (*al-'iḥsān*) : la vertu sanctifiante, ta beauté spirituelle ; voir sa définition à la page 85. Notons le ternaire fondamental : *al-islâm* (l'abandon à la Volonté divine), *al-imân* (la foi) et *al-ihsân*, ternaire commenté par le Prophète dans le célèbre *hadîth* de Gabriel. Cf. pages 102, 113 note 2.

Ihyâ 'ulûm ad-dîn (*Iḥyā 'ulūm ad-dīn*) : « La Vivification des Sciences de la Religion », titre d'un ouvrage d'Al-Ghazzâlî. Cf. page 106 note 1.

îjâd (*'ījād*) : littéralement : « existentiation », production à l'existence (*Wujûd*). Cf. page 60.

al-ikhlâç (*al-iḫlāṣ*) : la sincérité, la pureté de l'intention. Cf. pages 42, 88, 102.

ilâh (*'ilāh*) : divinité. Cf. pages 55, 56.

al-ilm (*al-'ilm*) : la connaissance, la science. Cf. pages 34 note 1, 59 note 2.

imâm (*imām*) : modèle, prototype ; rituellement : celui qui préside à la prière en commun ; chef d'une communauté religieuse. Cf. page 75.

al-imân (*al-'imān*) : la foi. Cf. le ternaire traditionnel : *al-islâm* (la soumission), *al-imân* (la foi) et *al-ihsân* (la vertu spirituelle). Cf. pages 85, 102.

al-irâdah (*al-irāda*) : la volonté. Cf. page 61.

al-'imârah (*al-'imāra*) : terme technique désignant le *dhikr* collectif accompagné de danse ; voir aussi *al-hadrah*. Cf. page 104 note 2.

al-Insân al-kâmil : « l'homme parfait » ou « l'homme universel » ; terme soufique pour celui qui a réalisé tous les degrés de l'Être ; désigne aussi le prototype permanent de l'homme. Cf. pages 78, 79, 97.

al-ishârah (*al-išāra*) : allusion, symbolisme. Cf. page 61.

al-islâm (*al-'islām*) : la soumission (à la Loi divine) ; voir aussi *al-imân*. Cf. page 102.

al-isti'dâd (*al-isti'dād*) : la prédisposition, l'aptitude, la préparation à recevoir, la virtualité. Cf. page 108.

al-ithbât (*al-iṯbāt*) : l'affirmation. Cf. page 55.

al-ittiçâf biç-Çifât il-ilâhiyah (*al-ittiṣāf biṣ-Ṣifāt il-'ilāhiya*) : l'« assimilation des Qualités divines » ou l'« assimilation aux Qualités divines » ; voir aussi : *çifât*. Cf. page 82.

al-Jabarût : le monde de la Toute-Puissance ou l'Immensité divine ; voir aussi *'âlam al-Jabarût* et *Hâhût*. Cf. page 82 note 2.

Jabrâîl (*Jabrā'il*) aussi : *Jabrîl* (*Jabrīl*) et *Jabrâ'il* (*Jabrā'il*) : Gabriel, l'archange. Cf. pages 73, 113.

al-jadhb (*al-jaḏb*) : l'attraction ou la « fascination » divine ; elle intervient en une plus ou moins large mesure dans tout processus spirituel. Elle est un aspect de la grâce. Voir aussi *majdhûb*. Cf. page 22.

al-Jalâl (*al-Jalāl*) : la Rigueur divine, la Majesté terrifiante. Cf. page 51.

Jalâl-ad-dîn Rûmî, 1207-1273, célèbre Soufi de Kônya qui fonda l'ordre des Mewlewîs ou derviches tourneurs. Il composa le fameux poème *Mathnawî*, en persan, qui contient toute sa doctrine. Cf. page 33.

al-jam' (*al-jam'*) : la synthèse, l'union, la conscience unitive ; contraire : *al-farq*. Cf. page 106.

al-Jâmî, Nûr ad-dîn 'Abd ar-Rahmân : Soufi persan, auteur du livre *Lawâîh*, « Éclairs ». Mort en l'an 898 de l'Hégire. Cf. page 64.

al-jihâd al-açghar (*al-jihād al-aṣġar*) : la petite guerre sainte, c'est-à-dire la guerre sainte extérieure contre les infidèles. Cf. page 102.

al-jihâd al-akbar (*al-jihād al-'akbar*) : la grande guerre sainte, c'est-à-dire la guerre sainte intérieure, dirigée contre les passions et l'ignorance. Revenant d'une campagne contre les infidèles, le Prophète dit : « Nous sommes revenus de la petite guerre sainte vers la grande guerre sainte ». Cf. page 102.

al-jinnah (*al-jinna*) ou *al-jinn* : les génies ; êtres subtils appartenant au monde formel. Cf. page 106.

al-Junayd, Abu-l-Qâsim, mort en 910, célèbre maître du Soufisme, surnommé « le chef de la troupe ».

al-kalîmah (*al-kalīma*) : la parole, le Verbe. Cf. pages 98, 100.

al-Kamâl : la perfection, la plénitude, l'infinité. Cf. pages 32, 62.

al-karam : la noblesse d'âme, la générosité. Cf. page 42.

karb : resserrement, détresse, s'oppose à *tanfîs* : dilatement, consolation, de *naffasa ;* voir aussi ce dernier mot. Avant leur « dilatement » en mode distinctif, les possibilités de manifestation se trouvent dans un état de « resserrement » (*karb*), du moins lorsqu'on les considère par égard à leur développement ultérieur, non pas dans leur réalité immuable. Cf. page 69.

al-kashf (*al-kašf*) : l'intuition ; littéralement : l'enlèvement d'un rideau ou voile. Voir aussi : *hijâb*. Cf. page 96.

al-kawn : le cosmos, l'univers. Cf. page 77.

al-kawnu insânun kabîrun wa-l-insânu kawnun çaghîr (*al-kawnu 'insānun kabīrun wa-l-'insānu kawnun ṣaġīr*) : « L'univers [ou le cosmos] est un grand homme, et l'homme est un petit univers [ou cosmos] » ; adage soufique.

khalaqa (*ḫalaḳa*) : créer ; voir aussi : *khalq*. Cf. pages 60, 61 note 1.

al-Khâliq (*al-Ḫāliḳ*) : le Créateur ; voir aussi : *khalq*. Cf. page 61.

al-khalq (*al-ḫalḳ*) : la création, la créature ; voir aussi : *al-Haqq*. Cf. pages 60, 61 note 1

khalwâ (*ḫalwâ*) : isolement, retraite spirituelle. Cf. page 105.

khâtim ou *khâtam* (*ḫātam*) : sceau ; *khâtim al-Wilâyah* : « Le Sceau de la Sainteté » ; *khâtim an-Nubuwwah* : « Le Sceau de la Prophétie » ; la première expression est souvent rapportée au Christ lors de sa seconde venue, la deuxième toujours à Muhammad. Voir aussi *wilâyah*. Cf. page 81.

al-khawf (*al-ḫawf*) : la crainte. Cf. pages 33 sqq., 102.

al-khiyâl (*al-ḫiyāl*) : l'imagination. Cf. pages 95, 97 ; voir aussi : *â'lam al-mithâl*.

khufyah (*ḫufiya*) : en secret, caché. Cf. page 102.

al-kimiyâ as-sa'dah (*al-kimiyā as-sa'da*) : « l'alchimie de la béatitude », titre d'un ouvrage d'Al-Ghazzâlî, synonyme de *al-kimiyâ ar-rûhâniyah* : « l'alchimie spirituelle ». Cf. page 84 note 1.

kun : sois ! le *fiat*, l'ordre créateur ; voir aussi *al-Amr*. Cf. pages 28, 70.

al-Lâhût : la Nature divine ; s'oppose à *an-Nâsût*, la Nature humaine ; celle-ci, dit Ibn 'Arabî, est comme une forme ou un contenant dont *al-Lâhût* est le contenu, la vie secrète. *Lâhût* est dérivé de *ilâh*, « divinité », *Nâsût* de *insân*, « homme ». Voir aussi : *Hâhût*. Cf. page 80.

lâ huwa wa lâ ghayruhu (*lā huwa wa lā ġayruhu*) : « ni Lui, ni autre que Lui ». Cf. page 58.

lâ ilâha ill-Allâh (*lā 'ilāha 'ill-Allāh*) : « Il n'y a pas de divinité, si ce n'est La Divinité » ; la formule fondamentale de l'Islam ; Cf. pages 54, 55.

lawâîh (*lawā'iḥ*) : lueurs, intuitions. Cf. page 87.

Lawâîh (*lawā'iḥ*) : « Lueurs », titre d'un livre de Jâmî.

lawâmi' (*lawāmi'*) : éclairs, intuitions subites. Cf. page 87.

al-Lawh al-mahfûz (*al-Lawḥ al-maḥfūẓ*) : la Table gardée, symbole de la Substance réceptive universelle ou de l'Ame universelle. Cf. pages 71, 74.

laylat-al-qadr (*laylat-al-ḳadr*) : « la nuit de la prédestination » dans laquelle fut révélé le Coran et dont parle la sourate *al-qadr* (XCVII) ; elle correspond symboliquement à la nuit de la naissance du Christ. Cf. page 45 note 1.

al-lubb : le noyau ; au sens figuré : le sens caché, l'essence d'une chose, le cœur. Contraire : *al-qishr* : l'écorce : « Saisis le noyau et jette l'écorce ! » Cf. page 16.

al-mahabbah (*al-maḥabba*) : l'amour ; l'amour spiriluel. Cf. page 22. Voir aussi : *al-ma'rifah*. Cf. page 33 sqq.

Mahâsin al-Majâlis : « Les Beautés des Séances », ouvrage d'Ahmad ibn al-'Arif sur les vertus spiriluelles. Voir note 1 à la page 29.

al-mahû (*al-maḥū*) : l'anéantissement (de l'individualité). Cf. page 36.

majdhûb (*majḏūb*) : celui qui subit l'attraction (*al-jadhb*) divine, le spirituel dont les facultés menlales sont comme paralysées ou confuses par l'effet de l'attraction divine ; c'est le cas des « fous en Dieu », non pas de ceux qui simulent une folie pour s'isoler des hommes, mais de ceux qui sont réellement empêchés d'extérioriser leur état spirituel d'une manière intelligible. Cf. page 22.

al-Malakût : la Souveraineté permanente, le Règne célesle et angélique ; cf. le verset coranique : « C'est Lui qui tient dans Sa Main la Souveraineté (*malakût*) de toute chose... » (XXXVI, 83). Voir aussi : *Hâhût*. Cf. page 82 note 2.

al-ma'nâ (*al-ma'nā*) : le sens, la signification, l'aperçu spirituel. Cf. page 92.

Mançur al-Hallâj, al-Husaïn, 858-922, fut crucifié par l'autorité sharaïte pour avoir prononcé la parole *Ana-l-Haqq* : « Je suis la Vérité ». Cf. page 33.

al-maqâm (*al-maḳām*) : la slation (spirituelle) ; voir aussi *al-hâl*. Cf. page 87.

al-ma'rifah (*al-ma'rifa*) : la connaissance, la gnose ; *al-ma'rifah* (la connaissance), *al-mahabbah* (l'amour) et *al-makhâfah* (la crainte) constituent le ternaire soufique des motifs ou qualités conduisant vers Dieu. Cf. pages 33 sqq., 40.

mathal : analogue, semblable ; voir : *'âlam al-mithâl*. Cf. page 68.

al-matla' (*al-maṭla'*) : lieu d'ascension, lieu où se lève le soleil. Cf. page 43 note 2.

mawjûd : existant ; voir : *Wujûd*.

Mewlewîs : ordre de derviches fondé par Mawlanâ Jalâl ad-dîn Rûmî.

mishkât (*miškāt*) : niche, tabernacle. Cf. la sourate de la « Lumière » : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre. Le symbole de Sa lumière est comme un tabernacle (*mishkât*) ; dans le tabernacle il y a une lampe ; la lampe est dans un verre ; le verre est comme une étoile brillante », etc. (XXIV, 35). Cf. page 28.

al-Muçawwir (*al-Muṣawwir*) : « le Formeur », Celui-qui-donne-la-forme. Cf. page 61 note 1.

al-mudhakkarah (*al-muḏakkara*) : la conversation spirituelle, l'action de se rappeler (*dhikr*) mutuellement les vérités divines. Cf. page 92.

Muhammadun rasûl-Ullâh (*Muḥammadun rasūl-Ullāh*) : « Muhammad est l'envoyé de Dieu », le deuxième « Témoignage » (*shahâdah*) islamique.

al-muhsinîn (*al-muḥsinīn*) : ceux qui pratiquent la vertu spirituelle (*al-ihsân*). Cf. pages 85, 102.

Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî (parfois aussi : ibn al-'Arabî) al-Hâtimî, al-Andalûsî, surnommé *ash-sheïkh al-akbar*, « le plus grand maître », vécut de 1165 à 1240 de l'ère chrétienne. Il composa de nombreux livres soufiques, dont le plus célèbre est ses *Fuçûç al-Hikam* et le plus riche en contenus ses *Futûhât al-Mekkiyah.*

mukhlicîna lahu-d-dîn (*muḫliṣīna lahu-d-dīn*) : « ceux qui pratiquent la religion d'un cœur pur », expression coranique. Cf. page 102.

al-mumkinât, pluriel de *mumkin* : les possibilités ; on distingue en logique entre *mumkin* (possible), *wâjib* (nécessaire) et *jâïz* (contingent) ; du point de vue métaphysique, le possible se ramène principiellement au nécessaire, dès lors que toute possibilité a nécessairement la réalité qu'elle comporte de par sa nature. Cf. page 63.

al-murshid (*al-muršid*) : le maître spirituel ; littéralement : celui qui conduit droit. Cf. page 20.

Nafas ar-Rahmân (*Nafas ar-Raḥmān*) : l'« Expir du Clément », appelé aussi *an-Nafas ar-rahmânî* : l'« Expir miséricordieux » ; la Miséricorde divine considérée comme principe manifestant, et partant comme puissance quasiment maternelle de Dieu. Voir aussi : *Rahmah*. Cf. pages 69, 73.

naffasa : souffler, expirer, dilater, consoler ; voir aussi : *nafas*. Cf. pages 69, 69 note 1, 70 note 2.

an-nafs : l'âme, la psyché, c'est-à-dire la réalité subtile de l'individu , le « moi ». Dans son opposition à l'esprit (*rûh*) ou à l'intellect (*'aql*), la *nafs* apparaît sous un aspect négatif, parce que constituée par l'ensemble des tendances individuelles ou égocentriques. L'on distingue cependant entre :

1. *an-nafs al-haywâniyah* : l'âme animale, c'est-à-dire l'âme en tant qu'elle obéit passivement aux impulsions naturelles ;
2. *an-nafs al-ammârah* : « l'âme qui commande », c'est-à-dire l'âme passionnelle et égoïste ;
3. *an-nafs al-lawwâmah* : « l'âme qui blâme », c'est-à-dire l'âme consciente de ses imperfections ;
4. *an-nafs al-mutmaïnnah* : « l'âme apaisée », c'est-à-dire l'âme réintégrée dans l'Esprit, reposant dans la certitude.

Ces trois dernières expressions sont coraniques. Cf. pages 27, 28, 41, 44, 61, 77, 102.

an-nafs al-ammârah (*an-nafs al-'ammāra*) : voir *an-nafs*.

an-Nafs al-kulliyah : l'Ame universelle, qui englobe toutes les âmes individuelles ; elle correspond à la Table Gardée (*al-Lawh al-mahfûz*) et s'oppose à l'Esprit (*ar-Rûh*) ou Intellect premier (*al-'Aql al-awwal*) ; elle est analogue à la psyché de Plotin. Cf. pages 71, 73, 74, 77.

an-nafy : la négation. Cf. page 55.

Naqshabendiyah : ordre soufique d'origine persane, répandu surtout dans les pays islamiques d'Orient ; fondé par Naqshband (1317-89). Cf. pages 31, 35.

an-Nâsût (*an-Nāsūt*) : voir *Lâhût*. Cf. pages 80, 82 note 2.

nisab kulliyah : Relations universelles, catégories universelles. Cf. pages 59, 66, 75, 79.

niyah (*niya*) : intention. Cf. page 99.

an-Nûr (*an-Nūr*) : la lumière, en particulier la lumière divine, incréée, qui englobe toute la manifestation et qui s'identifie à l'Existence considérée comme principe. Cf. le verset coranique : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre... » (XXIV, 35). Cf. page 59 note 2.

'Omar al-Khayyam : Soufi persan des XIe/XIIe siècles, célèbre pour ses poésies. Il réagit contre l'hypocrisie religieuse en voilant ses allusions spirituelles d'un langage sceptique. Cf. page 86.

'Omar ('Umar) ibn al-Fârid, 1182-1235, célèbre poète soufique de l'Amour divin. Il vécut au Caire. Cf. pages 33, 35 note 1.

al-qabd (*al-ḳabḍ*) : le resserrement, l'étreinte ; état spirituel succédant à la crainte de Dieu ; contraire de *al-bust*. Cf. page 90.

al-qâbil (*al-ḳābil*) : le réceptacle, la substance passive et réceptive, dérivé de la racine QBL qui signifie « recevoir », « se situer en face de ». Cf. page 62.

Qâdiriyah : ordre soufique fondé par 'Abd al-Qâder Jîlânî. Cf. pages 16, 21.

al-qadr (*al-ḳadr*) : la puissance, la prédestination, la mesure de la puissance inhérente à une chose. Voir : *laylat-al-qadr*. Cf. pages 45 note 1, 60.

al-Qalam al-a'là (*al-Ḳalam al-'a'la*) : le Calame suprême ; s'oppose à la Table Gardée (*al-Lawh al-mahfûz*) ; voir : *al-'Aql*. Cf. pages 71, 74.

al-qalb (*al-ḳalb*) : le cœur ; l'organe de l'intuition supra-rationnelle, qui correspond au cœur comme la pensée correspond au cerveau. Le fait que les modernes localisent dans le cœur non pas l'intuition intellectuelle mais le sentiment, prouve que celui-ci occupe chez eux le centre de l'individualité. Faisons remarquer l'analogie qui existe entre la racine du mot *qalb* : QLB et celle du mot *qâbil* : QBL (voir en haut). Cf. pages 27, 28, 96.

qalb al-islâm (*ḳalb al-islām*) : « le cœur de l'Islam ». Cf. page 16.

al-qawâbil : pluriel de *qâbil*.

al-Quddûs (*al-Ḳuddūs*) : le Très-Saint.

al-Qutb (*Ḳuṭb*) : le pôle ; en Soufisme : le Pôle d'une hiérarchie spirituelle. On parle du « pôle de l'époque » ; il reste le plus souvent inconnu à la majorité des spirituels. Cf. page 81.

ar-Rahîm (*ar-Rahīm*) : le Miséricordieux ; voir aussi : *ar-Rahmah*. Cf. page 49 sqq.

ar-Rahmah (*ar-Raḥma*) : la Miséricorde (divine) ; la même racine RHM se retrouve dans les deux Noms divins : *ar-Rahmân* (Le Clément, Celui dont la Miséricorde englobe toute chose) et *ar-Rahîm* (Le Miséricordieux, Celui qui sauve par Sa grâce) ; le mot le plus simple de la même racine est *rahim* : matrice, d'où l'aspect maternel de ces Noms divins. Cf. pages 49 sqq., 69, 69 note 1.

ar-Rahmân (*ar-Raḥmān*) : le Clément, Celui dont la nature est miséricorde (*rahmah*) ; voir aussi : *ar-Rahmah*. Cf. pages 49 sqq., 102.

rasûl : envoyé, messager ; en théologie : envoyé divin. C'est en tant que messager (*rasûl*) qu'un prophète (*nabî*) promulgue une nouvelle loi sacrée ; tout prophète n'est pas nécessairement *rasûl*, bien que jouissant de l'inspiration divine, mais tout *rasûl* est implicitement *nabî*. Cf. pages 19, 79.

Risâlat al-Ahadiyah : « L'Épitre de l'Unité », traité de Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî ; traduction par Abdul-Hadi dans *Le Voile d'Isis*, n[os] de janvier et février 1933. Cf. page 31.

ar-Rûh (*ar-Rūḥ*) : l'esprit ; en Soufisme, ce mot comporte les principales significations suivantes:

1. L'Esprit divin, donc incréé (*ar-Rûh al-ilâhî*), appelé aussi *Rûh al-Qudus*, l'Esprit saint ;
2. L'Esprit universel, créé (*ar-Rûh al-kullî*) ;
3. L'Esprit individuel ou plus exactement polarisé à l'égard d'un individu ;
4. L'esprit vital, intermédiaire entre l'âme et le corps.

Cf. le verset coranique : « Ils te questionneront au sujet de l'esprit ; dis-leur : l'esprit [provient] du commandement (*amr*) de mon Seigneur... » (XVII, 84). Le Christ est appelé *Rûh Allâh*, « Esprit de Dieu ». Voir aussi : *Amr*. Cf. pages 27, 46, 71-75, 90, 96, 97, 98, 100.

rûh al-islâm (*rūḥ al-islām*) : « l'esprit de l'Islam ». Cf. page 16.

Rûh al-Qudus (*Rūḥ al-Kudus*) : l'Esprit saint ; voir sous *Rûh*.

rusul : pluriel de *rasûl*. Cf. page 19.

ru'yah : vision ; selon son sens précis, ce mot désigne une vision formelle, donc appartenant au monde corporel ou psychique ; par extension du symbolisme de la vision, *ru'yah* peut cependant désigner toute contemplation, même informelle. *Ru'yat al-qalb* : « la vision du cœur », l'intuition spirituelle. Cf. pages 41, 98.

Sahl at-Tustarî, Abu Muhammad, 818-896, célèbre théologien et Soufi, de Tustar dans l'Ahwâz ; ses « Milles Sentences » ont été recueillies par ses disciples. Cf. page 32.

as-Sakînah (*as-Sakīna*) : la Paix divine qui demeure dans un sanctuaire ou dans le cœur. La racine *SKN* comporte les significations d'« immobilité » (*sukûn*) et d'« habitation ». C'est l'analogue de l'hébreu *Shekhîna*, la Gloire divine qui habite dans l'arche d'alliance. Cf. le verset coranique : « C'est Lui qui fait descendre la *Sakînah* dans le cœur des croyants, afin qu'ils acquièrent une nouvelle foi par dessus leur foi... » (XLVIII, 4). Cf. page 27.

as-salb : le dépouillement. Cf. pages 55, 103.

as-samâ' (*as-samā'*) : l'audition ; désigne aussi les séances de concert spirituel. Cf. pages 98, 104 note 2.

Seyidnâ 'Aïssa : « notre Seigneur Jésus ». Cf. page 19.

shahâdah (*šahāda*) : témoignage, en particulier le témoignage qu'« il n'y a pas de divinité, si ce n'est La Divinité ». Cf. pages 54, 55, 56 note 2

shahîd (*šahīd*) : témoin ; voir aussi : *shuhûd* et *shahâdah*. Cf. pages 59 note 2, 112.

sharî'ah (*šarī'a*) : la Loi sacrée, révélée. Chaque Messager (*rasûl*) divin apporte une nouvelle *sharî'ah* en conformité avec les conditions du cycle cosmique et humain. On oppose *sharî'ah* à *Haqîqah*, Loi sacrée à Vérité ou Réalité divines ; les Lois sacrées diffèrent, tandis que leur Réalité divine reste la même. Cf. page 48.

ash-Shuhûd (*aš-Šuhūd*) : la Conscience, la qualité de témoin. Cf. page 59 note 2.

as-silsilah : la chaîne ; désigne en Soufisme la continuité de la filiation spirituelle à partir du Prophète. Cf. pages 17, 105.

Sirr : secret, mystère. En Soufisme, *as-sirr* désigne le centre intime et ineffable de la conscience, le « point de contact » entre l'individu et son principe divin. Cf. pages 28, 96.

Suhrawardî d'Alep : Soufi persan, mis à mort en 1191 pour ses expressions doctrinales trop audacieuses. Cf. page 33.

Ta'ayyun (*Ta'ayyun*) : détermination, individuation ; comporte aussi le sens d'« auto-détermination » ; c'est ainsi qu'il doit être compris par égard à Dieu. Cf. page 60.

Ta'ayyunât : pluriel de *Ta'ayyun*. Cf. page 63.

at-tabî'ah (*aṭ-ṭabī'a*) : la Nature ; *Tabî'at al-kull* : la Nature universelle. Elle est un aspect du principe passif et « plastique », de la Substance universelle (*al-Habâ*) ; elle est cette Substance en tant que génératrice du monde, d'où sa nature maternelle. Ibn 'Arabî lui attribue une réalité coextensive de toute la manifestation universelle et l'identifie à l'« Expir du Clément ». Voir aussi : *Amr, Nafas* et *Habâ* Cf. pages 70, 73, 74, 90 note 3.

at-Taçawwuf (*at-taṣawwuf*) : Le Soufisme ; désigne l'ensemble des voies contemplatives qui se fondent sur les formes sacrées de l'Islam. Par transposition, un Arabe parlera du « *taçawwuf* chrétien » ou du « *taçawwuf* judaïque » pour indiquer l'ésotérisme des respectives traditions. Sur l'étymologie du mot, voir note 1, page 15. Cf. pages 15, 22, 33, 105.

taçrîf (*taṣrīf*) : permutation. Cf. page 92.

tadarru' (*taḍarru'*) : humilité. Cf. page 102.

at-tafakkur (*at-tafakkur*) : la méditation. Cf. page 106 sqq.

at-tajallî : le dévoilement, la révélation, l'irradiation. Cf. pages 62, 69, 87, 91, 97, 108, 108 note 2, 110, 113.

tajalliyât : pluriel de *tajallî.* Cf. pages 63, 97.

Tajdîd al-khalq bil-anfâs : « Le Renouvellement de la création par les Souffles » ou : « ...à chaque souffle ». Cf. page 66.

tajrîd (*tajrīd*) *:* dépouillement, isolement. Cf. page 94.

tama' (*ṭama'*) *:* désir. Cf. page 102.

tanzîh : éloignement, exaltation, affirmation de la transcendance divine ; contraire : *tashbîh :* comparaison, similitude, affirmation du symbolisme. Les deux affirmations se trouvent réunies dans des paroles coraniques comme celle-ci : « Rien n'est semblable à Lui (= *tanzîh*), et c'est Lui qui entend et qui voit (= *tashbîh*) ». Cf. page 56, 56 note 3.

tanzîl : descente ; désigne la révélation selon le sens théologique de ce mot, à savoir la « descente » des « Livres » sacrés. Cf. page 45 note 1.

tarîqah (*ṭarīka*) *:* singulier de *turuq* ; voir sous ce mot.

tashbîh (*tašbīh*) *:* voir : *tanzîh.*

at-tawbah (*at-tawba*) *:* le repentir. Cf. page 92.

at-tawhîd (*at-tawḥīd*) *:* l'affirmation de l'Unité, de *wâhid :* unique. Communément, *at-tawhîd* signifie la prononciation du credo musulman, la reconnaissance de l'Unité divine ; en Soufisme, *at-tawhîd* résume tous les degrés de la connaissance de l'Unité. Cf. pages 34, 54.

at-tûl (*aṭ-ṭūl*) *:* la hauteur, au figuré : la dimension spirituelle de l'exaltation. Cf. page 52.

turuq (*ṭuruḳ*) *:* pluriel de *tarîqah :* chemin, sentier ; désigne la voie spirituelle, soit la Voie par excellence, soit l'une des multiples voies ou méthodes ésotériques. Cf. l'adage soufique : « les chemins (*turuq*) vers Dieu sont aussi nombreux que les âmes des hommes ». Cf. pages 20, 21.

al-'udum (*al-'udum*), souvent aussi vocalisé *'adam :* la non-existence, l'absence, le Non-Être, le néant. En Soufisme, cette expression comporte d'une part un sens positif, celui de non-manifestation, d'état principiel se situant au delà de l'existence ou même au delà de l'Être, et d'autre part un sens négatif, celui de privation, de relatif néant. Cf. pages 60, 62 note 2, 63, 68 note 3, 69.

ummî : illettré, du peuple, maternel. Cf. page 79.

al-'umq (*al-'umḳ*) *:* la profondeur, au figuré : l'abîme cosmique. Cf. page 52.

al-'Unçur al-a'zam (*al-'Unṣur al-a'ẓam*) *:* l'Élément suprême, la Substance universelle dans sa réalité divine et insondable. Cf. pages 73, 74.

al-Unmûdhaj al-farîd (*al-Unmūḏaj al-farīd*) *:* le Prototype unique ; s'applique à la fois à *ar-Rûh* et à l'« Homme universel » (*al-Insân al-kâmil*). S'écrit parfois : *Anmûdaj.* Cf. pages 75, 79.

al-'urd (*al-'urḍ*) : l'ampleur ; au figuré : l'ampleur cosmique. Cf. page 52.

al-waçl (*al-waṣl*) : l'union, la jonction. Cf. page 101.

al-Wahdah (*al-Waḥda*) : la Solitude (divine) ; se situe ontologiquement entre *al-Ahadiyah*, l'Unité suprême, et *al-Wâhidiyah*, l'Unicité distinctive. Cf. page 59 note 2.

wâhid (*wāḥid*) : unique, seul : voir : *Wâhidiyah*.

al-Wâhidiyah (*al-Wāḥidiya*) : l'Unicité [divine] ; elle se distingue de l'Unité (*Ahadiyah*) divine qui se soustrait à toute connaissance distinctive, tandis que l'Unicité apparaît dans le différencié, de même que les distinctions principielles apparaissent en elle. Cf. pages 56, 57.

al-wahm : l'opinion, la conjecture, la faculté conjecturale, l'illusion. Cf. pages 95, 97.

al-wajd : l'intuition existentielle, l'identification avec l'Être (*wujûd*), l'enstase. Cf. page 96.

Wajh Allâh : la Face de Dieu ; l'Essence transcendante de toute chose. Cf. les versets coraniques : « Tout ce qui est sur elle (c'est-à-dire sur la terre) est évanescent, il ne subsistera que la Face de ton Seigneur, essence de la majesté et de la générosité » (LV, 26) ; « Toute chose est périssante sauf Sa Face ». Cf. page 72.

al-wârid (*al-wārid*) : l'inspiration, au sens de l'aperçu spirituel. Cf. page 39 sqq.

wilâyah : sainteté. Cf. pages 81, 89.

al-Wujûd : l'Être, l'existence. Cf. pages 59 note 2, 60, 61 note 2, 62, 63, 68, 96, 110.

yawm ad-dîn (*yawm ad-dīn*) : le Jour du Jugement. Cf. page 51.

zahara (*ẓahara*) : apparaître, se manifester ; voir aussi : *zâhir*. Cf. page 61.

zâhir (*ẓāhir*) : extérieur, apparent ; contraire de *bâtin* ; voir sous ce mot. — *Az-Zâhir*, « l'Extérieur » ou « L'Apparent », est un des noms coraniques de Dieu. Cf. pages 15, 75.

az-zuhd : l'ascèse, en tant que privation de satisfactions sensuelles. Cf. page 27.

TABLE DES MATIÈRES

PUBLICATIONS SUR LA SAGESSE ORIENTALE

éditées sous la direction de

Jean HERBERT, Privat-docent à l'Université de Genève

AUX ÉDITIONS PAUL DERAIN, LYON :

'Abd al-Karîm al-Jîlî. De l'homme universel.
Shrî Aurobindo. Héraclite.
Swâmi Brahmânanda. Disciplines monastiques (2 vol. parus).
R. P. Jacques Dournes. Populations montagnardes du sud indochinois.
Mâ Gaurî. Visions de pureté.
Germaine Gillet. Krishna, mon lotus bleu.
Jean Herbert. Les Adityas.
— Agni, puissance-conscience de la volonté divine.
— Premier album de mythologie hindoue (en coll. avec H. Ghaffar).
— L'anatomie psychologique de l'homme selon Shrî Aurobindo.
— Bibliographie de l'œuvre de Swâmi Vivekânanda dans les langues européennes.
— Bibliographie sommaire de Gandhi en anglais et en français (en coll. avec Camille Drevet).
— Comment se préparer à la méditation.
— Ganesha.
— Indianisme d'après-guerre en Sorbonne.
— Le message de la mythologie hindoue.
— Nârada.
— Valeur pratique actuelle du mythe hindou.
— Le Yoga de Shrî Aurobindo.
— Yoga, christianisme et civilisation.
E. Herrigel. Le Zen et l'art chevaleresque du tir à l'arc.
Lao-Tseu. Tao Te King, le livre du Tao et de sa vertu.
Robert Linssen. De l'amour humain à l'amour divin.
La Mère. La découverte suprême.
Sœur Nivédita. Un chant d'amour et de mort.
Swâmi Râmdâs. Carnet de Pèlerinage, vol. I.
— Pensées.
Lizelle Reymond. Le jeu de la liberté.
— Shakti ou l'expérience spirituelle.

Lizelle Reymond. Shrî Râmakrishna et Shrî Sâradâ Devî dans leurs villages.
Shankarâchârya. Hymnes à Shiva.
Mâ Suryânanda Lakshmî. Six mois de visions divines.

AUX ÉDITIONS ALBIN MICHEL, PARIS :

Shrî Aurobindo. La Bhagavad-Gîtâ avec commentaires.
— Le Guide du Yoga.
— Trois Upanishads.
Mahâtmâ Gandhi. Lettres à l'âshram.
Jean Herbert. La mythologie hindoue, son message.
— Spiritualité hindoue.
Muhyi-d-dîn Ibn 'Arabî. La Sagesse des Prophètes *(sous presse)*.
Sœur Nivédita. Vivekânanda tel que je l'ai vu.
Shrî Râmakrishna. Enseignement.
Swâmi Râmdâs. Carnet de Pèlerinage (éd. complète).
Swâmi Sivânanda Sarasvatî. La pratique de la méditation.
D. T. Suzuki. Essais sur le Bouddhisme Zen, première série.
Swâmi Vivekânanda. Jnâna-Yoga.
— Les yogas pratiques.

AUX ÉDITIONS ADRIEN-MAISONNEUVE, PARIS ET DELACHAUX & NIESTLÉ, NEUCHATEL :

Mâ Ananda Moyî. Aux sources de la joie.
Shrî Aurobindo. Les Bases du Yoga.
— L'Isha Upanishad.
— La Kena Upanishad.
— Lumières sur le yoga.
— La Synthèse des yogas, vol. I.
— Traduction de la Bhagavad-Gîtâ.
Swâmi Dayânanda Sarasvatî. Satyârtha Prakâsh.
Nolini Kanta Gupta. Vers la lumière.
Jean Herbert. Études et Portraits (en coll. avec L. Reymond).
— Introduction à l'étude des yogas hindous.
— Quelques grands penseurs de l'Inde moderne.
— Quelques tendances de la philosophie hindoue moderne.
— Védantisme et vie pratique.
Shrî Râmakrishna. L'Enseignement (édition de poche, en 6 vol.).
— Pensées.
— Un des chemins...
D. T. Suzuki. Essais sur le Bouddhisme Zen, vol. I à IV.
Rabindranâth Tagore. Sâdhanâ.

Swâmi Vivekânanda. Conférences sur Bhakti-Yoga.
— Karma-Yoga.
— Entretiens inspirés.
— L'homme réel et l'homme apparent.
— L'idéal d'une religion universelle.
— Mon Maître.
— Le Védânta.
— Le yoga de la connaissance.
Mélanges sur l'Inde, vol. I.
Texte sanskrit de la Bhagavad-Gîtâ.

AUX ÉDITIONS ADYAR, PARIS :

Shrî Aurobindo. Aperçus et Pensées.
— Lettres, vol. I et II.
— La Mère.
Jean Herbert. Yogas hindous et autres études (en coll. avec Swâmi Yatîswarânanda).
— La notion de vie future dans l'hindouisme.
Études sur Râmana Maharshi.

AUX ÉDITIONS OPHRYS, GAP :

Shrî Aurobindo. La vie divine.
Jean Herbert. Glossaire du Râja-Yoga et du Hatha-Yoga.
— Lexique Râmakrishna-Vivekânanda.
Swâmi Paramânanda. La porte secrète.
Louis Renou. Littérature sanskrite (répertoire).
Eléni Samios. La sainte vie de Mahâtmâ Gandhi.
E. Téchoueyres. Spiritualité indienne et science occidentale.
Raïhana Tyabji. L'âme d'une gopî.
Swâmi Vijoyânanda. Ainsi parlait Christ.
Swâmi Vivekânanda. Au cœur des choses.

AUX ÉDITIONS VICTOR ATTINGER. NEUCHATEL :

Mrs Adams Beck. A la découverte du yoga.
— Zenn, amours mystiques.
Lizelle Reymond. Nivédita, fille de l'Inde.

AUX ÉDITIONS BARTH, MUNICH :

Shrî Aurobindo. Stufen der Menschheitsentwicklung.
Titus Burckhardt. Vom Sufitum.
Jean Herbert. Indischer Mythos als geistige Realität.
Swâmi Sivânanda Sarasvatî. Uebungen zu Meditation und Konzentration.

AUX ÉDITIONS RASCHER, ZURICH

Shrî Aurobindo. Gedanken und Einblicke.
— Die Mutter.
Jean Herbert. Wege zum Hinduismus.
Swâmi Vivekânanda. Gespräche auf den Tausend Inseln.
— Hinduismus.
— Jnâna-Yoga (3 vol.).
— Der Kosmos.
— Praktischer Vedânta.
— Râja-Yoga.
— Râmakrischna, mein Meister.
— Universale Religion.
— Der wirkliche Mensch.
— Der Yoga der Erkenntnis.

AUX ÉDITIONS NATESAN, MADRAS :

Jean Herbert. The ten Avataras of Srî Vishnu.
— Srî Ganesha.
— Devarshi Nârada.
— The Hindu myth, its present-day value and practical application.
— Paranakâhinîr bartamân mûlya.
— Puranangalude adhunika mûlyan.
— What the West can learn from the East.

AUX ÉDITIONS ERCILLA, SANTIAGO-DE-CHILI :

Shrî Aurobindo. Ojeadas y Pensamientos.
Jean Herbert. La sabiduria hindu.
Eleni Samios. La santa vida de Mahatma Gandhi.

AUX ÉDITIONS IWANAMI, TOKYO :

Mahâtmâ Gandhi. Lettres à l'âshram.
Jean Herbert. Introduction aux yogas.
Rabindranâth Tagore. Sâdhanâ.

AUX ÉDITIONS N. VAN-NHUAN, SAIGON

Thanh Gandhi. Tho goi ve Ashram.
Jean Herbert. Yoga nhâp-môn.
Dai-su Vivekânanda. Dao hoc tinh hoa.
S. R. Yesudian. An-dô duong-sinh bi-phap.

Catalogue complet envoyé sur demande adressée à M. Charles Andrieu, Hôpital interdépartemental, Hyères (Var).

Imprimerie A. Bontemps, Limoges. — Dépôt légal 1er trimestre 1955



